

Bibliothek

Ph. U.
52 i

Xerokopieren aus konservato-
rischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benutzbar

08. 11. 94

21. 7

94

MB

<36600735400013

<36600735400013

S

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 52 ⁱ
(171c)

Bibliothek

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

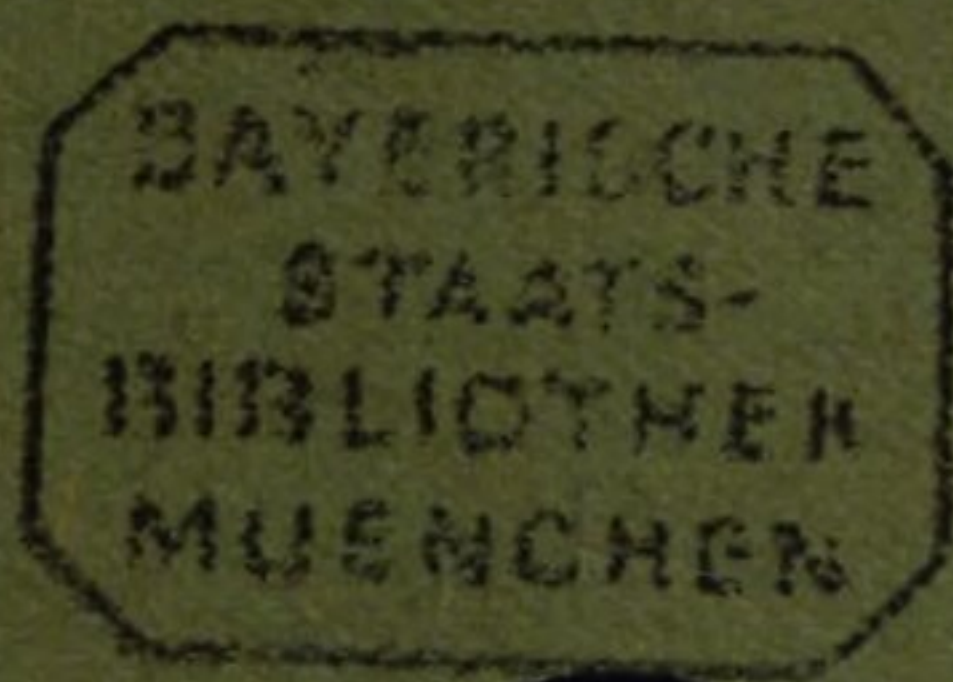
DIE GRIECHISCHE UND DIE RÖMISCHE WELT

Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials

neu herausgegeben von

Georg Lasson

Pastor an St. Bartholomäus, Berlin



Der Philosophischen Bibliothek
Band 171c

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920

1078

HEGELS SÄMTLICHE WERKE

Unter Mitwirkung von Dr. Otto Weiß

herausgegeben von

Georg Lasson

Bisher erschienen:

Bd. II: Phänomenologie des Geistes. Jubiläumsausgabe.

Hrsg. v. G. Lasson. 1907. 119. 532 S. Vergriffen.

— — Hrsg. u. eingel. v. Otto Weiß. 1909. XLIV, 612 u. 15 S. Gr. 8°. M. 7.—

Bd. V: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Hrsg. v. G. Lasson. Um Namen- u. Sachregister vermehrte zweite Auflage. 1920. Im Druck.

Bd. VI: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

Mit den von Gans redigierten Zusätzen aus Hegels Vorlesungen.

Hrsg. v. G. Lasson. 1911. XLVI, 380 S. M. 8.—

Die Ausgabe Lassons ist mustergültig. Die Einleitung gehört zu dem Schätzenswertesten, was in unserer Zeit über Hegel geschrieben wurde. Neben den außerordentlichen Seiten des großen Werkes werden seine Schwächen unverhohlen zur Darstellung gebracht. Überall aber blickt die Verehrung gegenüber dem Meister durch und das Bestreben, dem größten Denker des vorigen Jahrhunderts zu seiner gerechten Anerkennung zu verhelfen.

Josef Kohler im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie.

Bd. VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. v. G. Lasson. 1913. XXXVIII, 513 S. M. 8.—

Inhalt: Die Verfassung Deutschlands. — Verhandlungen der Württembergischen Landstände 1815/16. — Die Englische Reformbill. — Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. — System der Sittlichkeit.

Bd. VIII: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollständig neue, auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials besorgte Ausgabe v. G. Lasson.

I. Teil: Die Vernunft in der Geschichte. 1917. X, 264 S. M. 5.60

II. Teil: Die orientalische Welt. 1919. XI, 257 S. M. 8.—

III. Teil: Die griechische u. die römische Welt. 1920. VI, 226 S. M. 9.—

IV. Teil: Die germanische Welt. Im Druck.

Die Ausgabe ist eine philosophische Musterleistung Lassons. Das Werk selbst ist ein Grundbuch, ja geradezu das Quellbuch für die neuere Geschichts-, Staats- und Kulturauffassung.

Tägliche Rundschau.

Jetzt, wo uns die Lasson'sche Ausgabe vorliegt, merken wir erst, was wir alles durch seine philologisch exakte Herausgabe gewonnen haben.

Deutsche Literaturzeitung.

Hegel-Archiv

Herausgegeben von Georg Lasson.

Bisher erschienen:

I, 1: Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik. Herausgegeben von Dr. J. Löwenberg. Mit Handschriftprobe. M. 3.40

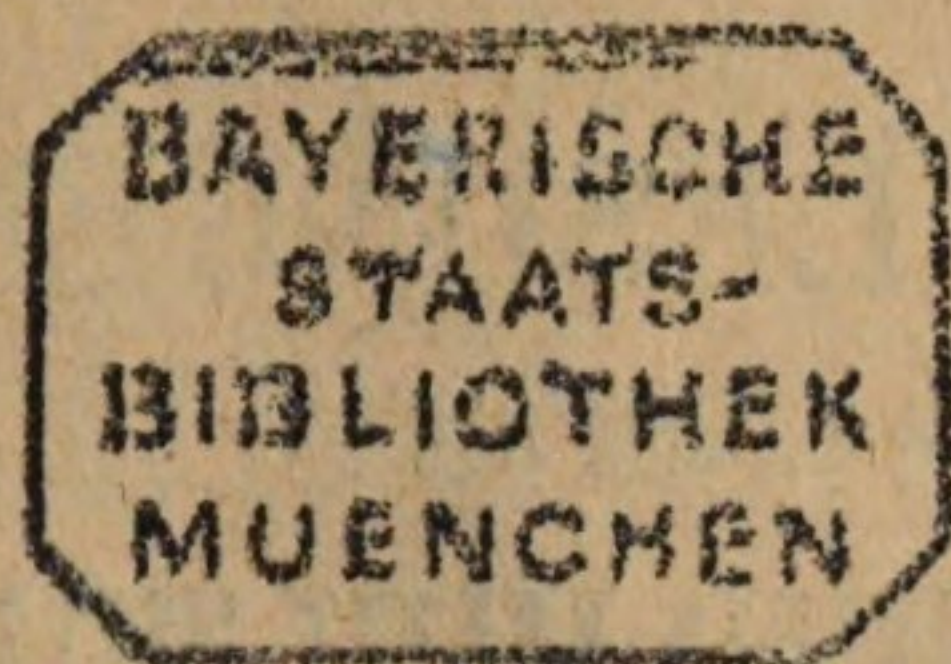
I, 2: Neue Briefe Hegels und Verwandtes. Herausgeg. von G. Lasson. M. 3.40

II, 1: Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena. Herausgegeben von Dr. Georg Dammköhler. M. 4.—

II, 2: III, 1/2: Hegels handschriftliche Zusätze in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie. Herausgegeben von G. Lasson. 3 Teile. je M. 3.40

Hierzu Teuerungsanschläge von Verlag und Sortiment.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG



G. W. F. Hegel

Vorlesungen über die Philosophie
der Weltgeschichte

III. Band:

Die griechische und die römische Welt

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
VORLESUNGEN
ÜBER DIE
PHILOSOPHIE DER WELTGESCHICHTE

Vollständig neue Ausgabe

von

Georg Lasson

Pastor an St. Bartholomäus, Berlin

III. Band:

Die griechische und die römische Welt



Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL
DIE GRIECHISCHE UND
DIE RÖMISCHE WELT

Auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials

neu herausgegeben von

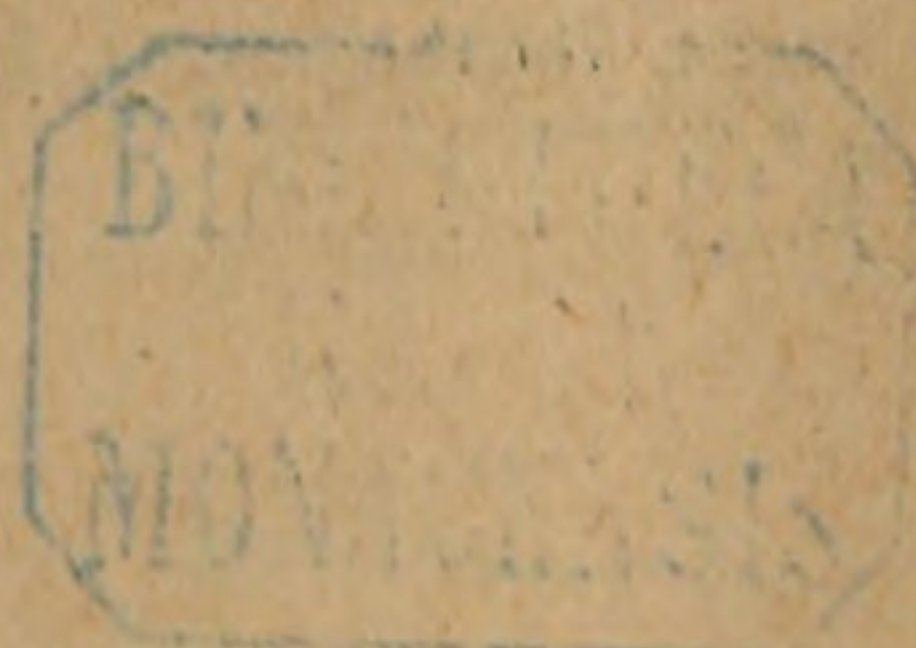
Georg Lasson

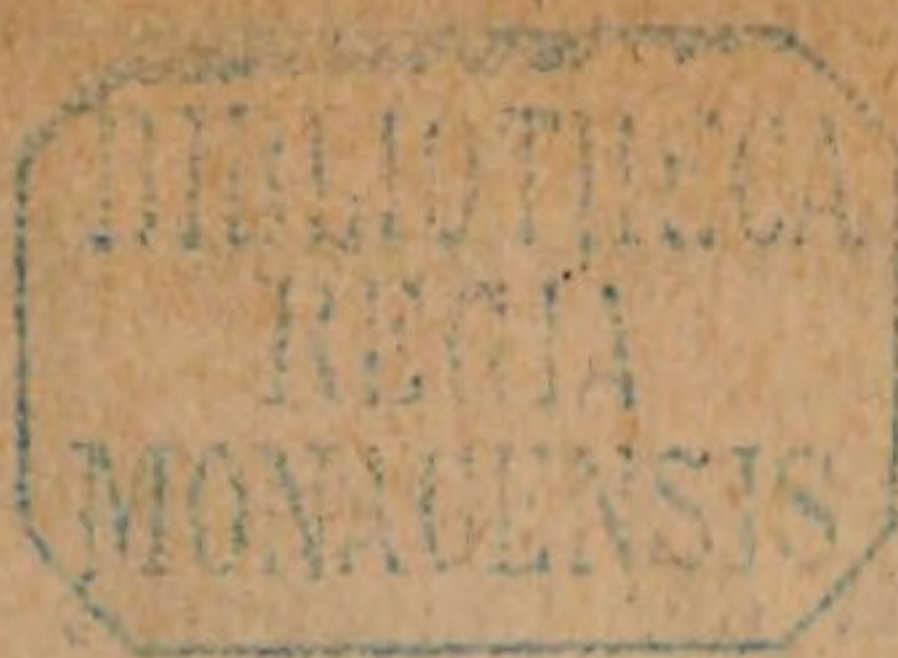
Pastor an St. Bartholomäus, Berlin



Der Philosophischen Bibliothek
Band 171c

Leipzig · Verlag von Felix Meiner · 1920





Vorwort des Herausgebers.

Der Umfang des Manuskripts der Hegelschen Philosophie der Weltgeschichte hat sich schließlich größer herausgestellt, als der Herausgeber erwartet hat. So empfahl es sich, die Darstellung der Antike durch Hegel in einem besondern Bande zu veröffentlichen wie die der orientalischen Welt. Die Darstellung der germanischen Welt, die den Schluß des Werkes bildet und auch im Manuskripte bereits fertig vorliegt, wird dann zusammen mit einer Einleitung des Herausgebers in die Geschichtsphilosophie Hegels den letzten Band bilden und hoffentlich auch noch rechtzeitig herauskommen, daß zum Hegeljubiläum das ganze Werk vorliegt.

Von den Quellen, aus denen der Herausgeber hat schöpfen dürfen, ist eine innerhalb dieses Bandes versiegt. Das von Kehlersche Manuskript, von dem er angenommen hatte, daß es die Vorlesung Hegels bis zu Ende widergebe, bricht mit dem Kolleg vom 14. Februar 1825 bei der Betrachtung von Sokrates' Tode ab. So schmerzlich der Verlust ist, der sich aus dem Fehlen dieser ausführlichsten und höchst getreuen Widergabe des Hegelschen Vortrages ergibt, so liegt doch ein gewisser Trost in der Überlegung, daß, wenn Hegel in der ihm von Mitte Februar bis zum Semesterschluß noch verbleibenden Zeit den ganzen Stoff, der noch übrig war, einschließlich der Neuzeit behandeln wollte, er zu eingehenden Erörterungen nur noch selten wird gekommen sein. Inhaltlich also wird der Verlust lange nicht so groß sein wie formell; der Herausgeber hat sich von nun an öfter auf die wörtliche Übernahme längerer Strecken aus der gedruckten älteren Ausgabe zurückziehen müssen, die im Ausdruck mancherlei Gekünsteltes, von der schlichten Syntax und Stilistik Hegels Abweichendes hat. Erwähnt sei noch, daß je länger je mehr der Text auch aus dem Wortlaute der ersten Auflage des älteren Druckes vervollständigt werden konnte,

von dem die zweite Auflage manche nicht unwesentliche Wendung gestrichen hatte.

Hegels Schilderung der griechischen und römischen Welt hat bisher immer als der Glanzpunkt seiner Philosophie der Weltgeschichte gegolten. Ob dieses Urteil allgemein bestehen bleiben wird, wenn man erst den letzten Teil des Werkes in der Fassung kennen lernen wird, die er durch die Arbeit des Herausgebers erhalten hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber wird, wie jene Schilderung jetzt vorliegt, von dem Vorwurfe wenig mehr übrigbleiben, den man so gern gegen Hegels geschichtsphilosophische Methode erhebt, daß sich das Werk in historisch referierende und philosophisch betrachtende Partien teile, zwischen denen es an der rechten Einheit fehle.

Berlin, im Januar 1920.

Georg Lasson.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort des Herausgebers	V—VI

Philosophie der Weltgeschichte.

Zweiter Teil. Die griechische Welt.

Übersicht	527—532
Erster Abschnitt. Die Elemente der griechischen Welt	533—569
1. Die geographischen und ethnographischen Elemente	533—542
2. Die ältesten politischen Elemente	542—553
3. Die Anfänge des geistigen Lebens	553—569
a) Die Voraussetzungen der Bildung	553—555
b) Die Anfänge der Kunst	555—559
c) Die Grundlagen der Religion	559—569
a) Das Verhältniß zur Natur	559—561
β) Die geistige Naturdeutung	561—565
γ) Fremde Traditionen und Mysterien	566—569
Zweiter Abschnitt. Die Reife des griechischen Geistes	570—615
1. Die griechische Subjektivität	570—575
2. Die griechische Religion	575—598
a) Die Idee der Gottheit	575—582
b) Die besonderen Götter	582—589
c) Die zufälligen Momente der Religion	589—598
3. Der griechische Staat	599—615
Dritter Abschnitt. Die geschichtliche Bewährung des griechischen Geistes	616—658
1. Die Perserkriege	616—619
2. Athen	620—629
3. Sparta	629—634
4. Der Peloponnesische Krieg und seine Folgen	634—638
5. Das Verderben der griechischen Sittlichkeit	638—647
6. Das Reich Alexanders des Großen	647—654
7. Der Untergang Griechenlands	654—658

Dritter Teil. Die römische Welt.

Übersicht	661—663
Erster Abschnitt. Die Elemente des römischen Geistes	664—685
1. Die Naturelemente	664—667
2. Die Sittlichkeit	667—675
3. Die Religion	676—685
Zweiter Abschnitt. Die Geschichte des römischen Staates	686—719
1. Die Zeit des Erstarkens	686—701
2. Die Weltherrschaft der Republik	701—711
3. Das Kaisertum	711—719
Dritter Abschnitt. Das Christentum	720—748
1. Die geistesgeschichtlichen Grundlagen	720—734
a) Das Christentum und das abendländische Prinzip	720—725
b) Das morgenländische Prinzip	725—730
c) Das Prinzip der Versöhnung	731—734
2. Christus und die christliche Religion	735—740
3. Die christliche Kirche als geschichtliche Macht	741—748
Sachregister	749—751
Namenregister	752—753

Zweiter Teil.

Die griechische Welt.



Übersicht.

Die ewigen Gesetze des Geistes in ihrer Bestimmtheit und die in ihnen mit selbstbewußter Freiheit lebende Subjektivität sind es, worauf es hier ankommt. In der orientalischen Welt stehen die sittliche Substanz und das Subjekt sich einander gegenüber. Jene wird gewußt als natürlich oder abstrakt; das Sittliche ist Despot für das Subjekt und zeigt sich betätigt durch den Willen eines Einzigen, dem die unfreien Subjekte gegenüberstehen. Die Subjekte können sich aber ebensogut auf sich setzen; tun sie das, so sind sie partikulären Zwecken, Leidenschaften, Willkür, Sittenlosigkeit unterworfen. Diese beiden Kontraste bestehen in der orientalischen Welt. In der griechischen sind sie in Harmonie vereinigt; die Sittlichkeit ist mit dem Subjekte eins, seine Zwecke sind Tugend geworden. Das Sittliche erscheint als Staat, in dem das Allgemeine seine Existenz hat. Diese steht zwar auch dem Individuum gegenüber, aber der Zweck des Individuums ist selbst dieses Wesen. Dieses ist sein eigenes Interesse, in ihm hat es die selbstbewußte Freiheit, zu der gehört, daß es das verehrt, dem es gehorcht, und daß es selbst eigenen Willen hat, der aber keinen anderen Inhalt hat als eben das Objektive, den Staat. Der Wille des Individuums ist es also, wodurch dieses Äußere erhalten wird. Hier ist das Reich des Abendlandes, des in sich niedersteigenden, des menschlichen Geistes. Es ist hier der erste Geist: das von der Willkür Unabhängige, das Objektive erkennt der Mensch in sich und bestätigt es. Das Prinzip der selbstbewußten Freiheit enthält dies in sich, daß ein Zweck gesetzt ist, der allgemeiner Natur in sich ist, nicht besondere Begierde, und zwar so, daß der allgemeine Zweck zugleich der subjektive Zweck des Individuums ist, daß er von ihm gewußt und gewollt wird, von ihm verwirklicht wird, so daß das Individuum seine eigene Würde nun in

der Verwirklichung dieses Zweckes weiß. Der Geist ist so abhängig von einem Zweck und nicht abhängig, weil es sein eigener Zweck ist. Der griechische Geist ist der konkrete Geist der natürlichen Lebensfrische, derselben, die in allem, was ihn interessiert, das was ihm Zweck ist, als das Seinige behandeln, es hervorbringen will. Es ist im griechischen Leben dieses eigene Wollen, Handeln, das immanente Tun der Individuen verwirklicht. Der Mensch hat einen objektiven Zweck, den er nicht umfassend zu wollen meint, sondern an dem er nur an einem Teil tätig zu sein sich beschränkt.

Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiter hin nach Indien verfolgen läßt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu suchen. Alle Erinnerungen der gebildeten Welt haben ihren Anfang; der nationale Ursprung und der Ursprung der Sprache sind gewiß zu beachten und müssen weiter verfolgt werden. Aber dieser Ursprung der nationalen Geburt ist verschieden von der des Geistes in Griechenland, wie wir es auch anzuschauen gewöhnt sind. Daher trat in der neueren Zeit die große Veränderung ein, als man zu den griechischen Studien zurückkehrte. Griechenland ist die Mutter der Weltweisheit, d. h. des Bewußtseins, daß sich das Sittliche und Rechtliche auch in der Welt des Göttlichen offenbare, daß auch die Welt Gültigkeit habe.

Der europäische Geist hat in Griechenland seine Jugend zugebracht, daher das Interesse des Gebildeten an allem Hellenischen. Ich habe früher bereits die griechische Welt mit dem Jugendalter verglichen, und zwar nicht in dem Sinne, wie die Jugend eine ernsthafte, künftige Bestimmung in sich trägt und somit notwendig zur Bildung für einen weiteren Zweck hindrängt, wie sie also eine für sich durchaus unvollendete und unreife Gestalt und gerade dann am meisten verkehrt ist, wenn sie sich für fertig ansehen wollte, sondern in dem Sinne, daß die Jugend noch nicht die Tätigkeit der Arbeit, noch nicht das Bemühen um einen beschränkten Verstandeszweck, sondern vielmehr die konkrete Lebensfrische des Geistes ist: sie tritt in der sinnlichen Gegenwart auf

als der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit, — in einer Einheit, die aus dem Geiste hervorgebracht ist. Griechenland bietet uns diesen heitern Anblick der Jugendfrische des geistigen Lebens. Die konkrete, noch sinnliche Lebendigkeit des Geistes ist hier vorhanden, die, aus dem Geistigen geboren, doch sinnliche Gegenwart hat: diese Einheit, die auch bei den Asiaten ist, aber jetzt sich nicht mehr unmittelbar, sondern als aus dem Geiste hervorgegangen darstellt. Es ist also die sinnlich-geistige Anschauung der Orientalen, aber aus der Individualität, aus dem Geiste erzeugt. Sie fängt aus der göttlichen Natürlichkeit an, die ihr das Geistige zum Prinzip gibt. Hier ist es zuerst, wo der Geist herangereift sich selbst zum Inhalt seines Wollens und seines Wissens erhält, aber auf die Weise, daß Staat, Familie, Recht, Religion zugleich Zwecke der Individualität sind und diese nur durch jene Zwecke Individualität ist. Der Mann dagegen lebt in der Arbeit eines objektiven Zwecks, den er konsequent verfolgt, auch gegen seine Individualität.

Die höchste Gestalt der griechischen Phantasie ist Achilles. Wie der Trojanische Krieg der Anfang der Wirklichkeit des griechischen Lebens ist, so ist Homer das Grundbuch für den Anfang geistiger Vorstellung; es ist die Muttermilch, aus der sich das griechische Volk großgezogen hat. Homer ist das Element, in dem die griechische Welt lebt wie der Mensch in der Luft. Der homerische Jüngling, der im patriarchalischen Zustande nur als Gebilde des Dichters erscheinen kann und ein Sohn des Dichters, der Vorstellung ist, kann, ohne phantastisch zu werden, nicht Führer sein; er ist noch dem König der Könige, Agamemnon, untertan. Den Beschluß aber des griechischen Lebens macht Alexander, der zweite Jüngling, die schönste, freieste Individualität, die jemals existiert hat. Er steht an der Spitze des vollkommen reifgewordenen Jugendalters und ist der Gipfel des eigentlichen Griechentums. So wie Achill der Sohn des Dichters, so ist Alexander der würdige Sohn Griechenlands. Zwischen beide fallen die Demokratien, die griechischen Staaten in ihrer schönsten Jugendfülle.

Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingstat. Achill, der poetische Jüngling, hat es eröffnet, und Alexander der Große, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt. Beide

erscheinen im Kampfe gegen Asien, Achill als Hauptfigur im Nationalunternehmen gegen Troja, wo die Griechen zuerst als Gesamtheit auftreten, Alexander, der sich als sein Nachbild an die Spitze der Griechen stellt und die Rache vollführt, die Asien zugeschworen war.

Somit sehen wir hier zuerst den jugendlichen Geist auftreten, der aber nur frei ist, indem er sich freizumachen weiß. Er ist es nicht durch die Natur; denn diese muß er erst umbilden, sie sich aneignen und zu seinen Zwecken bearbeiten. Der griechische Geist erscheint also zunächst als bedingt, indem er etwas vorfindet, das er verändern muß. Asien steht ihm voran, und gegen dieses, sowohl in seiner politischen Macht wie in seinen Vorstellungen, ist Griechenland gewendet. Staat, Familie, Recht, Religion sind dort Inhalt der Substanz; dieser Inhalt wird hier zugleich Zweck der Individualität, die nun erst durch diese Zwecke wird, was sie ist.

Die Staatengebilde des Morgenlandes sind tot und bleiben stehen, weil sie an die Natur geknüpft sind. Nur erst im Persischen Reiche beginnt die Bewegung der Geschichte. In dieser Bewegung ist auch die griechische Welt nur eine vorübergehende Gestalt, die in den Prozeß des Geistes fällt, durch den er sich zum Selbstbewußtsein bringt. Deswegen hat auch der griechische Geist als ein sich bewegender eine Geschichte. Diese Geschichte wird notwendig durch drei Hauptepochen bezeichnet wie von nun an bei jedem Volke. Sie begrenzen die Perioden, die bei einem Volke, das seine Entwicklung in der Weltgeschichte durchläuft, sich von selbst ergeben. Die erste ist der Anfang des Volkes, das seine Erstarkung zur realen Individualität in sich vollbringt und seine Ausbildung unabhängig selbst macht. Die zweite ist die Berührung eines so erstarkten Volkes mit den vorhergehenden Gestalten, den früheren welthistorischen Völkern, und sein Sieg nach außen. Die dritte Periode ist die der Berührung mit den nachfolgenden Völkern und des Sinkens unter sie. Die Periode des Anfangs bis zur inneren Vollendung, die es dem Volke möglich macht, es mit dem früheren aufzunehmen, enthält die erste Bildung desselben. Bei den Asiaten hat diese Bildung nur mit der Natur anfangen können. Bei einem Volke hingegen, das eine Voraussetzung hat wie die griechische Welt an der orientalischen, tritt in seinen An-

fang eine fremde Kultur ein, es hat eine doppelte Bildung und wird einerseits aus sich, anderseits aus fremder Anregung erzogen. Dies Doppelte zur Vereinigung zu bringen, ist seine Erziehung, und sein Anfang ist so ein Doppeltes. Diese erste Periode endigt mit dem Zusammenfassen der realen, eigentümlichen Kräftigkeit, welche sich dann selbst gegen ihre Voraussetzung wendet. Die zweite Periode ist die des Sieges und des Glückes, wo das Volk zur Selbständigkeit, Kräftigkeit dessen, als was es in sich bestimmt ist, nun ein fremdes, das frühere weltgeschichtliche Volk berührt. Für die Griechen haben hier die Kriege mit den Persern, für die Römer die mit Karthago Epoche gemacht. Indem das Volk, das sich der Weltgeist zu seinem Träger erwählt hat, den Sieg über seine Vorgänger erringt, schreitet es zu seinem höchsten Gipfel empor. Zugleich aber läßt es, indem es sich nach außen wendet, die Bestimmungen seines Innern los, und es bildet sich so in ihm Zwietracht. Die Periode seines Glückes, eben damit, daß es jetzt nicht mehr im Gegensatz gegen das frühere, nun überwundene Volk steht, sondern mit sich fertig und zum Genusse seiner selbst gekommen ist, erzeugt sogleich den Gegensatz, den es soeben durch seinen Sieg aufgehoben hat, innerhalb seiner selbst von neuem. Der innere Zerfall ist die unmittelbare Folge dieses seines Sieges. Hier ist die Spannung nach außen weggefallen, und das Volk zerfällt nach innen. Dies zeigt sich auch durch die Trennung des Idealen vom Realen, die in der selbständigen Entwicklung von Kunst und Wissenschaft hervortritt. Hier ist der Punkt des Sinkens. Der höchste Gipfel ist der Anfang des Verderbens. Aus dem Verfall geht ein verständiges Zusammenfassen in eine gemachte Einheit hervor, womit zugleich der ursprüngliche sittliche Geist des Volkes in sich gebrochen ist. Damit ist die dritte Periode, der Kampf seines Ablebens, erzeugt, der zusammenfällt mit der Berührung mit dem nächsten welthistorischen Volke, in dem dann der höhere Geist hervorgeht.

Bei dem Griechenvolke reicht die erste Periode der Entwicklung Griechenlands in sich bis zu seiner Kräftigkeit in den medischen Kriegen. Die zweite Periode fing mit diesem seinem Glück an, wo es im Zuge ist, den Gipfel seiner Sittlichkeit, seiner Bildung zu erreichen, und reicht bis auf

Alexander den Großen, da wo es nach außen und innerhalb seiner mit sich in Zwietracht ist. Die Individualität, indem sie für sich wird, tritt dadurch in den Gegensatz gegen ihre Substanz und hegt und pflegt das nächste Prinzip, das der Römer, schon in sich. Die dritte Periode umfaßt das Reich Alexanders, den Zustand unter seinen Nachfolgern und den Untergang unter der römischen Herrschaft. Wir haben hier nicht die Geschichte in diesem äußerlichen Umfange zu behandeln, wollen aber diesen Unterschieden entsprechende Epochen betrachten, und zwar erstens die Elemente der griechischen Welt, die natürlichen und geistigen, um einen Begriff des Geistes zu gewinnen, wie er sich in ihrer Bildung, Religion, Kunst darstellt, zweitens das Eigentümliche ihrer politischen Verfassung, das sich dann vornehmlich im athenischen und lakedämonischen Staate und in ihrem Gegensatz entwickelt hat, und drittens hat der Schluß die in diesem Gegensatz von selbst enthaltenen Momente des Unterganges des griechischen Geistes aufzuzeigen. Das besondere Geschichtliche werden wir anfügen, sofern es sich den allgemeinen Gesichtspunkten anschließt.

Erster Abschnitt.

Die Elemente der griechischen Welt.

1. Die geographischen und ethnographischen Elemente.

Zuerst haben wir die Lokalität Griechenlands zu betrachten. Wir kommen vom Morgenlande her; die Weltgeschichte schreitet von Asien nach Europa hinüber. Die erste Lokalität, die uns über dem Meere begegnet, ist ein Erdreich, das vielfach im Meere zerstreut und, wo es festes Land genannt werden kann, in viele Partikelchen geteilt ist. Die Menge von Inseln ist der Archipelagus; das feste Land aber ist selbst eine Halbinsel mit schmalen Landzungen, durch Buchten bespült und vom Meere durchklüftet. Alles ist in leichter Beziehung und Verbindung durch das Meer, während im Innern Bergzüge die Kommunikation sperren. Dort herrscht eine große Mannigfaltigkeit von Hügelreihen, schmalen Ebenen, Tälern und kleinen und größeren Flüssen, die wir aber den Strömen Asiens mit ihren Ebenen nicht vergleichen können, die in ihrem fetten Boden nur ein einartiges Geschlecht zu ernähren taugen. Aus dem Bruchboden jener Flüsse dagegen konnte ein Geschlecht nicht ausgebrütet werden, wie es der Nil und Ganges erzeugte, so ein starres, in sich geschlossenes Volk. In Griechenland ist alles verschieden und gegen das Asiatische kleinlich; großartige Massen bilden sich nicht, aber die kleinen Abteilungen bilden Massen, die miteinander in Beziehung stehen. Alles ist im ganzen in leichtem Zusammenhang und Berührung, besonders vermitteltst des Meeres. Wir finden nicht diese orientalische physische Macht und diesen Horizont, der immer nur dieselbe Gestalt zeigt und innerhalb dessen dann auch ein gleichförmiges Volk lebt, das zu keiner Veränderung eingeladen wird, sondern durchaus jene Verteiltheit und Vielfältigkeit, die der mannigfachen Art griechischer Völkerschaften und der Beweglichkeit des griechischen Geistes vollkommen entspricht.

Aus dieser Beschaffenheit des Naturelements muß man nicht, wie man sagt, das Geistige erklären wollen; aber aufmerksam muß man sein, daß es dem Geistigen entspricht. In Griechenland sehen wir die Substanz, die zugleich individuell ist: das Allgemeine als solches ist überwunden, das Versenktsein in die Natur ist aufgehoben, und so ist denn auch das Massenhafte der geographischen Verhältnisse verschwunden. Der selbständigen Individualität ist Raum gelassen, und dies ist der elementarische Charakter des griechischen Geistes. Die früheren Staaten zeigen eine substantielle Gediegenheit und eine patriarchalische Einheit, wogegen in Griechenland die allergrößte Vermischung herrscht. Gerade aber diese ursprüngliche Fremdartigkeit in den Elementen, die ein Volk konstituieren sollen, gibt (den Autochthonen entgegengesetzt) die Bedingung zur Lebendigkeit und Regsamkeit. In den Familien, Stämmen, aus denen jene patriarchalischen Staaten des Orients bestehen, ist die größte Einförmigkeit, die keine Anregung in sich zum Heraustreten aus der Beschränktheit hat. Hier aber ist nicht das massenhafte Naturband der Familie, der patriarchalischen Einheit, wo das Sittliche nur als natürliche massenhafte Identität schon von Haus aus vorhanden wäre, zu finden, sondern zuerst steht der Geist einzeln da, und die Vereinigung hat sich erst in einem andern Medium gemacht, im Gesetz und in durchgeistigter Sitte. Denn das griechische Volk ist vornehmlich erst zu dem, was es war, geworden. Die nationalen Elemente, aus denen es erwachsen ist, sind ebenso von Haus aus roh und fremdartig untereinander, und es ist schwer zu bestimmen, was ursprünglich griechisch gewesen ist und was nicht. Diese Fremdartigkeit innerhalb ihrer selbst ist das, was uns zuerst begegnet, und ein Hauptmoment der griechischen Nationalität; denn der freie, schöne, griechische Geist kann erst aus der Überwindung solcher Fremdartigkeit hervorgehen. Die erste Überwindung der Fremdartigkeit macht deshalb auch die erste Periode der griechischen Bildung aus.

Über dies Prinzip der Fremdartigkeit muß man ein Bewußtsein haben. Das gewöhnliche Vorurteil meint, daß ein schönes, freies, glückliches Leben durch die einfache Entwicklung einer zugrundeliegenden familienweisen Freundschaft entstehe, eines Geschlechtes, das durch die Natur schon von

Haus aus verbunden ist. Nur die Torheit kann glauben, daß aus der Blutsfreundschaft einartiger Entwicklung die Schönheit hervorgehe. An der Pflanze haben wir das nächste Bild einer ruhigen Entfaltung; aber sie bedarf der gegensätzlichen Entwicklung von Licht, Luft, Wasser usf. Es liegt jenem Vorurteil eine oberflächliche Vorstellung von natürlichem Gutsein des Menschen zugrunde, die man aufgeben muß, wenn man geistige Entwicklung betrachten will. Der frei werden wollende Geist muß erst überwunden haben; in den Anfängen liegt etwas Widerstrebendes mit sich selbst, der Kampf mit der elementarischen Natur. Der wahrhafte Gegensatz, den der Geist haben kann, ist geistig; es ist seine Fremdartigkeit in sich selbst, durch welche er allein die Kraft gewinnt, als Geist zu sein.

Das Morgenländische hat die familienhafte Nationalität zu seiner Grundlage. Das Persische Reich, ein wahrhaftes Reich auf asiatischem Boden, ist aus sehr vielen in jeder Rücksicht verschiedenen Völkerindividualitäten zusammengesetzt gewesen, die aber nur oberflächlich vereinigt waren; die Perser selbst blieben eine geschlossene Nation. Das uns Interessierende des griechischen Geistes dagegen ist aus der Vereinigung fremdartiger Bestandteile hervorgegangen. Diese schon in die ersten Anfänge gelegte Fremdartigkeit ist erst durch den Freiheitssinn möglich geworden. Die Geschichte Griechenlands zeigt in ihrem Anfange die Vermischung von verschiedenen Stämmen, mehr gleichartigen, zur griechischen Art gehörigen Völkerschaften, aber auch fremden, un griechischen Familien; und das athenische Volk, das uns den Gipfel des griechischen Geistes darstellt, ist dies nur geworden als Zufluchtsort, wohin sich Familien und Individuen aus den verschiedensten Stämmen und Gegenden flüchteten. Obgleich Thukydides rühmt: es haben immer dieselben Menschen das attische Land bewohnt, hebt er doch hervor, daß durch jenen Zufluß von Menschen die Stadt groß geworden sei.

Dasselbe sehen wir an dem welthistorischen Volke der Römer; auch ihre erste Verbindung war kein patriarchalisches Zusammenleben, sondern sie waren eine Gemeinschaft von heterogenen Völkern, die nicht durch Familienbande, sondern durch den gemeinsamen Zweck, den des Raubes hauptsächlich, zusammengeführt worden waren. Ebenso ist Preußen

aus der Verbindung verschiedener Stämme entstanden. Alle germanischen Völker sind zu dem geworden, was sie sind, durch Einpfropfung einer Nation in die andere und die Aufnahme der heterogensten Bildungselemente; Wissenschaft und Kunst ist ihnen aus Griechenland und Rom, und ihre Religion ist ihnen aus dem fremdartigen Boden Asiens zugekommen. Dies ist notwendig als Ausgangspunkt für die Völker, die als geistige Nationen der Betrachtung der Weltgeschichte wert sind, auf welthistorische Bedeutung Anspruch machen. Jedes welthistorische Volk außer den asiatischen Reichen, die außer dem Zusammenhange der Weltgeschichte stehen, hat sich auf diese Weise gebildet.

Was ursprünglich zum griechischen Volke gehört habe, ist schwer zu bestimmen; in späterer Zeit hat, was griechisches Volk sei, eine gemeinsame Bestimmung erlangt. Zu der griechischen Welt gehörte allmählich ein großer Umfang von Ländern, die von Griechen besiedelt waren, wie Unteritalien, Kleinasien, Sizilien; es gab griechische Kolonien in Frankreich, wie Massilia, und auf der Nordküste Afrikas. Aber wir können nicht sagen, welches die ältesten Griechen gewesen sind. Die Griechen haben sich eben wie die Römer aus einer colluvies, aus einem Zusammenfluß der verschiedensten Nationen entwickelt. Von der Menge von Völkerschaften, welche wir in Griechenland antreffen, ist nicht anzugeben, welche eigentlich die ursprünglich griechischen gewesen und welche aus fremden Ländern und Weltteilen eingewandert seien; denn die Zeit, von der wir hier sprechen, ist überhaupt eine Zeit des Ungeschichtlichen und Trüben. Wie die kleinasiatischen Stämme zu den Griechen sich verhalten, darüber sind die Alten theils sehr miteinander im Widerspruch, theils sehr unentschieden. Karer, Lyder und Phryger werden bald als Griechen, bald als Barbaren aufgeführt. Von den Phrygern sagt Herodot, daß sie aus Makedonien gekommen seien; man hat ein Grab entdeckt, das man für eines aus der Familie des Midas zu halten berechtigt ist, mit einer Inschrift, worin der Name Midas nicht zu verkennen ist. Über die Karer erzählt Herodot Geschichten, woraus folgt, daß die Griechen ihre Sprache nicht verstanden; danach gelten sie als Barbaren, haben aber nach Thukidydes die Inseln des Archipelagus besiedelt. Was es mit den Thrakern für eine

Bewandnis hat und dergleichen mehr, darüber sind wir im dunkeln und werden es immer bleiben, weil es mit der natürlichen Nationalität eine trübe Sache ist. Diese aber macht auch den geistigen Unterschied der Völker nicht aus, auf den es wesentlich ankommt.

Historisch dagegen ausgemacht sind die Wanderungen vieler Völkerschaften durch Griechenland nach Kleinasien oder Italien und wieder zurück. Eine Menge von Völkernamen begegnet uns dabei, die allmählich wieder verschwinden, wie die Bedeutsamkeit der Völker in den Hintergrund tritt. Ein Hauptvolk in Griechenland waren damals die Pelasger; die verwirrten und sich widersprechenden Nachrichten, die wir von ihnen haben, sind von den Gelehrten auf die mannigfaltigste Weise in Einklang zu bringen versucht worden, da eben eine trübe und dunkle Zeit ein besonderer Gegenstand und Anspornung der Gelehrsamkeit ist. Man hat sie nach dem Peloponnes, aber auch nach Italien und Kleinasien verlegt. Wo sie physisch hingekommen sind, ist unbestimmt; sie sind aber mit dem hellenischen Prinzip verschmolzen worden und so verschwunden, wie Herodot bezeugt, der sagt, daß zu Athen Pelasger gelebt haben, die Hellenen geworden seien. Solche Stämme wanderten, zogen weiter, so daß andere ihre Sitze einnahmen. Allerdings werden auch verschiedene Punkte angegeben, in denen sich Anfänge einer nationalen Kultur bemerklich gemacht haben. So Thrakien, das Vaterland des Orpheus und anderer frühen Gestalten, das aber später so aus der griechischen Welt verschwunden ist, daß es nicht mehr für griechisch gegolten hat, ebenso Thessalien. Von Phthiotis, dem Vaterlande Achills, geht der gemeinschaftliche Name der Hellenen aus, ein Name, der nach Thukydides' Bemerkung in diesem zusammenfassenden Sinn ebensowenig beim Homer vorkommt wie der Name Barbaren, von denen sich die Griechen noch nicht bestimmt unterschieden. Der Name des Deukalion, des Sohnes des Prometheus, ist im Altertum sehr berühmt. Er soll aus dem Kaukasus stammen, nach Lokris gezogen sein, die Telchinen dorthin geführt¹⁾ und mit den Eingeborenen verbunden haben; an der nördlichen Küste habe er sich mit den

¹⁾ Die Verbindung Deukalions mit den Telchinen beruht möglicherweise auf einem Mißverständnis des Kollegbesuchers.

Kureten und Lalagern verbündet und die Stadt Lykoreia gebaut, später aus den Opuntischen Lokrern eine zweite Auswanderung bewerkstelligt, sie nach Thessalien getrieben, dort pelasgische Stämme verdrängt und ein Reich in Phthiotis begründet. Sein Sohn habe Hellen, dessen Söhne Amphiktyon, Äolus, Dorus und Xuthus geheißen, des letzteren Söhne Achäus und Ion. Von Amphiktyon wird erzählt, daß er einen Bund unter den kleinen Völkerschaften in Thessalien gestiftet habe. Es muß der Spezialgeschichte überlassen bleiben, die einzelnen Stämme und ihre Umwandlungen zu verfolgen. Im allgemeinen ist anzunehmen, daß die Stämme und Individuen leicht ihr Land verließen, wenn eine zu große Menge von Einwohnern dasselbe überfüllte, und daß infolgedessen die Stämme sich im Zustande des Wanderns und der gegenseitigen Beraubung befanden.

Thukydides gibt in der Einleitung zu seinem Geschichtswerke die wesentlichen, substantiellen Momente dieser Entwicklung an, die freilich kein großes Ergebnis haben für das Spezielle, aber immer das Wesentliche bleiben, wovon das andere abhängt. Er bestätigt die häufigen Wanderungen auf eine zuverlässige Weise. Er sagt, die Stämme haben leicht ihr Land verlassen, wenn sie von anderen, die stärker waren, getrieben wurden; weil es keinen Handel gab, keine Kommunikation, sie nur dürftigen Lebensunterhalt für den Tag gehabt hätten, gaben sie leicht nach. Besonders wenn sie guten Boden hatten, sei Ungleichheit des Reichtums entstanden; dadurch seien Zwistigkeiten aufgetreten, und sie seien den Plünderungen durch andere ausgesetzt gewesen. Hier sagt er, daß Attika wegen der Unfruchtbarkeit seines Bodens von fremder Einwanderung frei war; dagegen haben sich viele Fremde unter den Athenern niedergelassen, so daß sie bald Kolonien aussandten. Einer der Stämme auf dem Kontinent habe immer den andern beraubt, und noch jetzt, sagt er, führen die Ozolischen Lokrer, Ätolier und Akarnanen die alte Lebensart; auch hat sich bei ihnen die Sitte, Waffen zu tragen, aus dem alten Raubwesen erhalten. Von den Athenern sagt er, daß sie die ersten waren, welche die Waffen im Frieden ablegten. Jene alten Stämme müssen in spezialgeschichtlicher Rücksicht in Betracht kommen; dem höheren, schönen griechischen Geiste sind sie fremd geblieben. Auch

zu Polybios' Zeit herrschte bei ihnen noch ein Zustand des Raubens und der Ungerechtigkeit. Die Sage reicht bis zu der Zeit hinauf, da der Boden nicht bearbeitet worden sei, Eichen die Nahrung der Bewohner gebildet und sie im Kampf mit wilden Tieren gelebt hätten (noch zu Herodots Zeit hausten viele Löwen am Nestus und Achelous, und in Akarnanien gab es noch zu Thukydides' Zeit eine Brut von Löwen). Zahmes Vieh und Menschen, Weiber und Kinder, waren Gegenstand des Raubes; die weggeführten Menschen wurden zu Sklaven gemacht. Griechenland war also in diesem Zustande der Unruhe, der Unsicherheit, der Räuberei, und seine Völkerschaften fortwährend auf der Wanderung.

Das zweite Element des nationalen Lebens bei den Griechen ist das Seewesen. Sie wurden durch die Natur zu einem amphibischen Leben eingeladen und versuchten sich schon früh zur See. Es war nicht so ein der Erdscholle Adskribiertsein wie im Morgenlande; wie sie sich frei auf dem Lande ausbreiteten, so schwebten sie frei auf dem Wasser, weder gleich den nomadischen Völkerschaften umherschweifend noch wie die Völker der Flußgebiete verdumpfend. Wir sehen schon frühe bei ihnen eine lebhafte Schifffahrt, die aber nicht so sehr den Handel als den Raub bezweckte. Die Meere wurden durch fremde Seeräuber sehr beunruhigt. In dieser Hinsicht zeichneten sich besonders Karer und Lykier aus; und wie wir aus Homer sehen, galt die Seeräuberei überhaupt noch gar nicht für eine Schande. Dem Minos von Kreta wird es zugeschrieben, daß er, mächtig zur See, eine Flotte ausgerüstet und die Seeräuber ausgerottet habe. Kreta kommt ein wichtiger Einfluß im Politischen zu; es wird als das Land gerühmt, wo zuerst die Verhältnisse fest wurden; es trat nämlich daselbst früh der Zustand ein, den wir nachher in Sparta wiederfinden, daß eine herrschende Partei war und eine andere, die ihr zu dienen und die Arbeiten zu verrichten gezwungen war. Die Athener haben eine Zeitlang unter kretischer Herrschaft gestanden; später hat Kreta griechische Kolonien angesiedelt. Es stand im Zusammenhang mit Ägypten.

Daß sich das Land- und das See-Element nicht dauernd vereinigt haben, beweisen die späteren Zeiten. Doch sehen wir die früher unterschiedenen Prinzipien des Seelebens, der Richtung auf das Meer, und des Landlebens hier nahe zusammen-

gerückt und später auch verbunden. Die Griechen sind nicht meerlos geblieben wie die Ägypter und Inder, auch nicht landlos wie die phönikischen Städte, die nur Knotenpunkte des Seeverkehrs bildeten; sondern die Beziehungen auf das Meer waren verbunden mit der Befestigung und Gedeihenheit des Landbesitzes. Festes Land, festes Eigentum und Recht waren vorhanden, aber bewahrt vor der Verdampfung in der Natur. Besonders in Athen selbst sehen wir dies hervortreten; zur Zeit Solons entstand eine Zwistigkeit, die den ganzen Zusammenhang der Stadt in Gefahr gebracht hat: die *πάραλοι*, Strandbewohner, und die Bürger, die sich mit ihrer Lebens-tätigkeit ans Land hielten, standen sich gegenüber. In der Stadt Athen kam es zu einer Vereinigung; dies war das gebildetste Volk; es blieb nicht der Gegensatz wie in den andern Ländern, wo das Landprinzip, relativ gegen Athen, über-wiegend war.

Ein drittes Element sind die Fremden, denen die Bildung fester Mittelpunkte zu danken ist. Es waren Einwanderer aus gebildeten, besonders asiatischen Nationen. Man kann Griechenland in dieser Hinsicht mit Nordamerika vergleichen, wohin sich Unzufriedene zogen, und es ist bekannt, daß die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zusammenhängen. Diesen Ursprung des sittlichen Lebens haben die Griechen mit dankbarem Andenken in einem Bewußtsein, das wir mythologisch nennen können, bewahrt: in der Mythologie hat sich die bestimmte Erinnerung der Einführung des Ackerbaues durch Triptolemos, der von Demeter unterrichtet war, erhalten, sowie die der Stiftung der Ehe usw. Dem Prometheus, dessen Vaterland nach dem Kaukasus hin verlegt wird, ist es zugeschrieben, daß er die Menschen zuerst gelehrt habe, das Feuer zu erzeugen und von demselben Gebrauch zu machen. Die Einführung des Eisens war den Griechen ebenfalls sehr wichtig, und während Homer nur von Erz spricht, nennt Äschylus das Eisen den skythischen Fremdling. Auch die Einführung des Ölbaumes, die Kunst des Spinnens und Webens, die Erschaffung des Pferdes durch Poseidon gehören hierher. Selbst das alte Orakel zu Dodona wird aus Ägypten hergeleitet.

Geschichtlicher als diese Anfänge ist dann die Ankunft der Fremden; es wird angegeben, wie die verschiedenen

Staaten von Fremden gestiftet worden sind. So wird Athen vom Kekrops gegründet, einem Ägypter, dessen Geschichte aber in Dunkel gehüllt ist. Athene und Neith werden von alters her zusammengestellt; auf der Akropolis wurde Athene vorgestellt als reitend auf einem Krokodile. Der Zusammenhang von Athen mit dem Orient, insbesondere Ägypten, ist eine unbezweifelbare Tatsache. Das Geschlecht des Deukalion wird, wie oben schon erwähnt, mit den unterschiedenen Stämmen in Zusammenhang gebracht. An dieser Fabel ist das wenigstens gewiß, daß eine Familie vom Kaukasus her nach Griechenland verpflanzt worden ist. Der Ursprung der Stämme wird in die Fremde verlegt. So kommt Pelops, der Sohn des Tantalos, aus Lydien; von ihm sagt Thukydides, er sei mit großen Reichtümern angekommen und habe sich damit Ansehen und Macht unter den Anwohnern verschafft. Die Pelopiden sind als mächtige Fürsten und Häupter von Völkern bekannt. Pelops hat den Peloponnes kultiviert, und nach des Eurystheus Tode haben seine Nachkommen Argos und Mykene beherrscht. Ferner wird Danaos aus Ägypten genannt; von ihm stammen Akrisios, Danae und Perseus ab. Danaos siedelte sich in Argos an. Besonders wichtig ist die Ankunft des Kadmos, phönikischen Ursprungs, mit dem die Buchstabenschrift nach Griechenland gekommen sein soll; von ihr sagt Herodot, daß sie phönikisch gewesen sei, und alte, damals noch vorhandene Inschriften werden angeführt, um die Behauptung zu unterstützen. Kadmos soll, der Sage nach, Theben gegründet haben. Auch Amphiktyon wird unter den Stiftern in Hellas genannt: er soll, wie oben erwähnt, in Thermopylä einen Bund zwischen mehreren kleinen Völkerschaften des eigentlichen Hellas und Thessaliens gestiftet haben, woraus später der große Amphiktyonenbund entstanden ist.

Wir sehen also eine Kolonisation von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung schon voraus waren; doch sind die Griechen durchaus nicht Ägypter oder Phönikier geworden, wie die Nordamerikaner als Engländer oder Europäer angesehen werden können. Sondern die Griechen haben diese fremden Anklänge durch ihren eigentümlichen Geist zur Selbständigkeit neu- und heraufgebildet. Deshalb kann man diese Kolonisation nicht mit der der Engländer in Nordamerika vergleichen, denn diese haben sich nicht mit den Einwohnern ver-

mischt, sondern dieselben verdrängt, während sich durch die Kolonisten Griechenlands Eingeführtes und Autochthonisches zusammenmischte. Die Zeit, in welche die Ankunft dieser Kolonisten gesetzt wird, steigt sehr weit hinauf und fällt in das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert vor Chr. Geburt. Kadmos soll Theben gegen das Jahr 1490 gegründet haben, eine Zeit, die mit dem Auszuge Mose's aus Ägypten (1500 Jahre vor Chr. Geburt) ungefähr zusammenfällt.

2. Die ältesten politischen Elemente.

Diese fremden Geschlechter sind der Ursprung der alten Königshäuser. Die Könige sind nicht die patriarchalischen Häupter einer Familie, Chefs eines Stammes, sondern Wesen höheren Abkommens, die zu ihren Untergebenen in dem Verhältnis einer abgeschlossenen höheren Kaste zu einer niederen stehen. Doch ist das eigentümliche Verhältnis nicht, daß die Gehorchenden als Kaste ihnen wären unterworfen gewesen, sondern dies ist es, daß sie imponiert haben durch höhere Bildung überhaupt, durch das Fremde ihrer Abkunft, dann durch Tapferkeit, Reichtum, Art der Bewaffnung, Einsicht und Weisheit, die Meinung überhaupt, kurz durch Bestimmungen, die als menschliches Übergewicht von Individuen übereinander angesehen werden können, Eigenschaften, die nicht ein Eigentümliches zu bleiben bestimmt sind, sondern auch von andern erworben werden können. Die Könige gehören Heroengeschlechtern an, die göttlichen Ursprungs sind; aber es ist dabei nicht vorgestellt, als ob ihnen, wie etwa den Brahminen, höhere Qualität zukäme.

Erst jetzt tritt ein etwas klarer politischer Zustand ein; mit solchen Mittelpunkten der Individualität, des Heroismus, bilden sich Mittelpunkte der Verteidigung gegen Räuberei und werden auf höheren Punkten Befestigungen angelegt. So sehen wir Burgen entstehen, die ersten Denkmäler griechischer Baukunst. Die Mauerwerke, aus denen die alten Burgen bestanden und von denen noch viele vorhanden sind, wurden in Argolis zyklopische genannt; man hat sie in neueren Zeiten aufgesucht und auch gefunden, da sie wegen ihrer Festigkeit unzerstörbar sind. Diese Mauern sind zum Teil aus unregelmäßigen Blöcken, deren Zwi-

schenräume mit kleinen Steinen ausgefüllt wurden, zum Teil aus sorgfältig ineinander gefügten Steinmassen konstruiert. Solche Mauern sind die von Tiryns und von Mykenä. Noch gegenwärtig erkennt man das Tor mit dem Löwen von Mykenä am Schatzhause des Atreus nach der Beschreibung des Pausanias. Von Prötos, der in Argos herrschte, wird angegeben, daß er die Zyklopen, welche diese Mauern gebaut, aus Lykien mitgebracht habe. Man nimmt jedoch an, daß sie von den alten Pelasgern errichtet worden seien. Das Eigentümliche ist, daß, als man dieser Form von Mauern weiter nachforschte, man sie auch anderswo gefunden hat, auf Kreta, auf Cerigo, Melos, in Smyrna, auch in Italien, Sardinien und bis nach Spanien. Auf den von solchen Mauern geschützten Burgen legten die Fürsten der Heroenzeit meist ihre Wohnungen an. Besonders merkwürdig sind die von ihnen gebauten Schatzhäuser, dergleichen das Schatzhaus des Minyas zu Orchomenos, des Atreus zu Mykenä sind.

Diese Burgen wurden nun die Mittelpunkte für kleine Staaten: sie gaben eine größere Sicherheit für den Ackerbau, sie schützten den Verkehr gegen Räuberei. Doch wurden sie, wie Thukydides berichtet, nicht am Meere unmittelbar angelegt, sondern gegen die Seeräuber etwas vom Meere entlegen. Mochten aber die Mittelpunkte der Bildung in Griechenland landeinwärts oder unmittelbar am Meere gelegen sein, sie waren durchaus verschieden von denen in den früheren Ländern, deren Mittelpunkte entweder gar nicht mit dem Meere zusammenhingen oder gar keine andere Beziehung als die auf das Meer hatten wie in Phönikien, das ganz ohne Gelegenheit war, im innern Lande festen Fuß zu fassen, oder wie Karthago und Milet, das sechzig bis siebzig Kolonien nach auswärts schickte, ohne sich im Lande auszubreiten. In Griechenland dagegen haben die Völker eine feste Basis im Lande, ohne sich gegen die See abzuschließen.

Wir beobachten hier die Anfänge der Kunstfertigkeit in der Bearbeitung der Naturgegenstände. Der Mensch verhält sich praktisch zur äußerlichen Natur, weil er Bedürfnisse hat; er erhebt die Natur noch nicht zum Zeichen seiner selbst, sondern er gestaltet sie um und reibt sie auf. Der Mensch geht aber dabei vermittelnd zu Werke. Die Naturgegenstände,

mit denen er zu tun hat, sind selbständig, rauh, hart, Widerstand leistend; um sie zu seinem Gebrauche zurechtzumachen, schiebt er andere Naturdinge ein, verwendet die natürlichen Dinge gegen die natürlichen Dinge, indem er seine Körperlichkeit spart, verbirgt, nicht dem Aufreiben aussetzt. Der Mensch findet in der Natur Werkzeuge der mannigfaltigsten Art; sie machen dem Menschen Ehre. Es ist die List der Vernunft, wodurch die Natur gegen die Natur gekehrt wird, daß nicht die plumpe Äußerlichkeit ihn überwältigt. Diese menschlichen Erfindungen gehören dem Geist an, und so ein Werkzeug, das ein Mensch erfindet, ist höher als ein Naturding; denn es ist ein geistiges Gebilde. Diese Werkzeuge, die zunächst für das Praktische sind, sind von den Griechen selbst sehr hochgeachtet worden; es ist besonders ein Zug im Homer, wie die Menschen sich dessen freuen, Gerätschaften mancherlei Art sich hervorgebracht zu haben, daß so etwas, was uns durch den Gebrauch ganz gleichgültig geworden ist, hochgeschätzt wird, der Mensch sich seiner Erfindungen freut. Die Sitten sind noch sehr einfach; die Fürsten bereiten sich selbst das Essen zu, und Odysseus zimmert sich selbst eine Bettstatt aus einem Feigenbaum. Ausführlich wird erzählt, wie das Szepter Agamemnons entstanden ist; der Türen, die sich in Angeln drehen, der Rüstungen, Dreifüße und anderer Gerätschaften, sowie ihres Gebrauchs wird mit Behaglichkeit Erwähnung getan; es verrät sich besonders die Empfindung, daß es sich um geistige Gebilde handelt. In der dankbaren Erinnerung der Griechen ist, das sahen wir bereits, das meiste aufbewahrt worden sowohl von den Künsten, die von außen an sie kamen, als von denen, die bei ihnen erfunden wurden. Der Grieche hat die Anfänge der Kultur ausgeschmückt und als göttliche Gaben verehrt; daß er des Feuers habhaft geworden ist, schreibt er dem Prometheus, die Kunst der Pferdezucht dem Poseidon, die Pflege des Ölbaums, die Erfindung der Weberei der Pallas zu. Damit wird der menschlichen Erfindung, insofern sie die natürlichen Dinge bezwingt und sie sich für den Gebrauch aneignet, die höchste Ehre erwiesen.

Den eigentlichen politischen Zustand betreffend, so ist angegeben worden, daß von jenen Königshäusern die erste Festigkeit eines Zusammenlebens ausging. Das Verhältnis der Fürsten zu den Untertanen und untereinander selbst erkennen

wir am besten aus dem Homer. Es war ein Verhältniß des Zutrauens, mehr aber noch der Furcht. Das Recht zu regieren beruhte theils auf der Geburt, vorzüglich aber auf persönlicher Überlegenheit. Die Autorität war nicht für sich fest und gegründet, sondern hatte Tapferkeit, Mut, Verständigkeit zu ihrer wesentlichen Bedingung. Die Fürsten sind keine Unterdrücker; sie werden aber auch nicht durch das Bedürfnis fester Gesetze zur Herrschaft geführt. Sondern der Zusammenhang zwischen König und Untertan ist sehr locker, ein sogenanntes Interesse für den König hat der Untertan nicht. Wir sehen dieses auch in den Tragödien, wo die Heroen mehr für sich dastehen und ein eigenes Recht haben. Es besteht nur ein ganz loses persönliches Verhältniß, beruhend auf dem allgemeinen Bedürfnisse, zusammengehalten zu werden und dem Herrscher ohne Neid und üblen Willen gegen denselben zu gehorchen. Die Könige aus diesen Heroengeschlechtern haben die Gewohnheit, zu befehlen; sie sind die Anordner. Das Bedürfnis der Ordnung hebt sie über die andern empor. Diese Zustände sind den späteren einer monarchischen Verfassung durchaus nicht gleichzustellen. Der Fürst hat die persönliche Autorität, die er sich zu geben und die er zu behaupten weiß; da aber diese Überlegenheit nur die individuell heroische ist durch das persönliche Verdienst, so hält sie nicht lange aus. So erzählt Homer, wie sich Achill im Hades bei Odysseus nach seinem Vater erkundigt, von dem er meint, weil er alt geworden, werde man ihn wohl jetzt nicht mehr ehren. Weil Telemach jung war und noch nicht die Tapferkeit und Besonnenheit des Mannes hatte, sein Gut zu schützen, so sehen wir, wie die benachbarten Fürsten gewaltsam sein Gut sich angemaßt und nicht nur seine Stammeswürde nicht geehrt, sondern auch sein Eigentum nicht respektiert haben. In der Ilias haben wir einen König der Könige, den Chef der ganzen Unternehmung, und die andern Könige und Mächtigen umgeben ihn und bilden einen gemeinschaftlichen Rat, in dem jeder seine Persönlichkeit geltend macht. Sie geben nicht bloß Stimmen ab, sondern jeder vertritt seine Meinung, und der Fürst richtet sich einerseits danach und beschließt anderseits das, was nach ihrem Willen geschehen kann. So kann von unumschränkter Herrschaft nicht die Rede sein. Er wird geehrt, muß es aber so einrichten, daß er den andern ge-

fällig ist; er erlaubt sich Gewalttätigkeit gegen Achill, der sich aber deswegen auch von der Gemeinschaft des Kriegführens lossagt. So lose ist die Verbindung der Fürsten mit ihrem Anführer; es ist eine Aristokratie, wie wir sie auch bei den nördlichen Fürstentümern in Indien beobachtet haben.

Ebenso lose ist das Verhältniß der besonderen Fürsten zur Menge. Unter dieser befinden sich auch solche Personen, die weiser, angesehener, tapferer, in Waffen geschickter sind als andere. Diese wollen auch gehört sein; ihre Einwilligung, Teilnahme wird erfordert zu etwas Gemeinschaftlichem. Die Völker kämpfen nicht als Söldner des Fürsten in seinen Schlachten; sie werden nicht hineingetrieben wie eine stumpfe, leibeigene Herde, etwa eine indische Kaste. Auch fechten sie nicht für ihre eigene Sache, sondern als Zeugen der Taten und des Ruhmes ihrer Fürsten, geneigt, beides durch eigene Kraft zu erhöhen und den Fürsten, wenn er in Not käme, zu verteidigen. Die Führer auf ihren Wagen haben die Infanterie hinter sich, die, umgekehrt wie bei uns, die Fürsten sich herumschlagen läßt und nur, wenn der Führer fällt, zur Hilfe kommt und kämpft, um nicht die Schande auf sich kommen zu lassen, daß die Leiche oder die Waffenrüstung ihres Feldherrn von den Feinden erbeutet wird. Das Verhältniß ist also sehr lose, wie denn der ganze Krieg nicht Sache des Volkes ist. Dabei aber ist zwischen dem Volke und den Fürsten keine Disharmonie vorhanden. Doch ist im griechischen Lager auch Thersites eine ewige Gestalt von unsterblicher Geburt, die immer wiederkehrt, ein schmäh-süchtiger Mensch, der die Könige tadelt. Er ist klein, bucklicht, wird von Odysseus mit dem Stabe gezüchtigt und von den andern ausgelacht, ein demagogischer Umtreiber, mit dessen Trotz und Pochen es gleich vorüber ist, der Tränen vergießt und sich scheu zurückzieht.

Es ist bei Homer unter den Menschen eben so, wie es bei ihm ist, wo er den Olymp darstellt. Zeus ist Oberhaupt, und die andern Götter fürchten ihn; aber sie hadern auch mit ihm. Jeder von ihnen hat einen eigenen Willen; Zeus respektiert sie und sie ihn. Er tut gewöhnlich, was sie wollen. Er poltert wohl, zankt sie bisweilen aus und droht ihnen, und sie lassen ihm dann seinen Willen oder ziehen sich schmollend zurück. Aber sie lassen es nicht aufs Äußerste

ankommen, sie meinen, man müsse es doch mit ihm halten; und schließlich macht er es so, daß er dem einen dies, dem andern jenes gewährt und sie auch zufrieden sind. Es besteht also in der irdischen wie in der olympischen Welt nur ein lockeres Band der Einheit. Die Königswürde gewährt im ganzen den Völkern wenig, und wenn die Vereinbarung der Völker einmal zur Gewohnheit geworden ist, dann bedeutet der König nicht mehr viel. Im Kriege ist der Tapferste der beste Feldherr; der Beste beim Opfern und Gesetzegeben ist der Weiseste. Dieses Königtum muß mit der Monarchie noch gar nicht verglichen werden. Das Bedürfnis der Monarchie wird erst notwendig in einer reiferen Gesellschaft. Hier ist noch nicht die Entwicklung des gesellschaftlichen Verbandes vorhanden, wo die Erbfolge der Fürsten notwendig wird. Es ist unendlich wichtig, diesen Unterschied zu fassen. Jene Vereinigung unter einem Oberhaupt, ohne eigentliche Gesetze, wo nur Mut, Tapferkeit einen Vorzug gibt, kündigt eben das Unreife in dieser Bildung an; Zufälligkeit, Willkür gilt in Ansehung der Heroen, der Herrschenden. Die Leidenschaft Achills setzt sich durch, und auch die Leidenschaften der Fürsten gegen die Untergebenen machen sich geltend.

Solche Königswürde hat bei weiterer Bildung bald absterben müssen. Sie ist in Griechenland nur durch sich selbst überflüssig geworden, nachdem sie geleistet, was sie zu leisten hatte. Wir sehen die alten Königshäuser aussterben; und es ist eigentümlich, daß sie ohne Kampf und ohne Haß ausgegangen sind. Einerseits sind sie auf natürliche Weise erloschen. Diese alten Geschlechter von fremdem Ursprunge sind untergegangen, haben sich mit dem andern Volke vermengt. So die Tochter des Kleisthenes zu Sikyon; sie ging mit ihren Schätzen nach Athen und heiratete dort den Bürger Megakles. Viele alte Geschlechter, z. B. das des Plato, führen ihren Ursprung auf solche Abstammung zurück. So hat noch in späten Zeiten zu Athen die Nachkommenschaft des Kekrops bestanden. Andererseits sind die Königshäuser häufiger noch durch gegenseitige Aufreibung untergegangen oder durch individuelle Greuel in ihrer eigenen Mitte verkommen. Das Eigentümliche dabei ist, daß diese Umwälzung sich auf die Königshäuser beschränkt hat, daß die Völker keinen Anteil an ihrem Schicksal und ihren Handlungen nehmen. In Rom wurden die

Könige vertrieben; in Griechenland ist ihr Bild immer in gehörter Erinnerung geblieben. Die Königshäuser sind hier isoliert geblieben und haben sich allen Leidenschaften überlassen, wodurch sie zugrunde gingen. Gewalttätigkeiten und andere äußere Ursachen haben sie gestürzt. Doch findet sich in sämtlichen griechischen Staaten kein Haß gegen die Königshäuser. Sie werden nicht durch Kampf von seiten der Völker beseitigt; man läßt die Familien der Herrscher vielmehr im ruhigen Genuß ihres Vermögens, ein Zeichen, daß die darauf folgende Volksherrschaft nicht als etwas absolut Verschiedenes betrachtet wird. Wie sehr stechen dagegen die Geschichten anderer Zeiten ab!

Von diesen Königsgeschlechtern erzählt uns die Geschichte eine Menge Greuel und Verbrechen; die Hauptweise ihres Verfalls ist, wie gesagt, der Untergang durch solche Greuel. Insofern findet hier eine Ähnlichkeit mit den alten fränkischen Königsgeschlechtern statt. Leidenschaften, Willkür brechen hier ungebündelt los. Doch ist das Verhältnis hier noch einfacher. Gesetzlichkeit als Sittlichkeit gilt noch nicht; es ist hier noch keine Innerlichkeit des Gewissens, noch kein Gesetz, noch keine Kirche zu scheuen. Was den König hält, ist die Zufälligkeit des einzelnen Charakters; er steht auf einem Punkte, wo er der Leidenschaftlichkeit, der Willkür preisgegeben sein kann. Dabei bleiben die Völker ganz außerhalb des Interesses. Was die Könige tun, tun sie für sich; es ist keine eigentliche sittliche Verbindung zwischen ihnen und den Völkern vorhanden. So ist es auch in der Tragödie: das Volk macht den Chor aus, spielt eine passive Rolle, läßt die Heroen alles machen, ohne einzugreifen, so daß diese kein gemeinschaftliches Recht mit ihren Völkern haben. Die Heroen verrichten die Taten und tragen die Schuld; das Volk appelliert nur an die Götter. Wir sehen den Anteil der Empfindung, aber nicht der Handlung. Es ist keine richtende Gewalt vorhanden über solche Individuen, weder äußerlich in Gesetzen, noch innerlich im Gewissen. Ihre Leidenschaften wirken zerstörend, aber nur für sie, nicht für das Volk. Das Volk erscheint getrennt von den Königshäusern, und diese gelten als etwas Fremdartiges, als etwas Höheres, das seine Schicksale in sich auskämpft und ausleidet. Deswegen ist es, daß solche Individualitäten vornehmlich Gegenstand der Kunst,

besonders der dramatischen, sein können, weil sie durchaus außer dem Verhältnis erscheinen, selbständig für sich wollen, beschließen und mehr auf individuelle Weise ihr Schicksal erleiden, so daß sie nicht auf allgemeine Weise handeln, sondern als Individuen, und auch, was gegen sie geschieht, absolute Tat von Individuen als solchen ist. Sie werden nicht durch allgemeine Gesetze geleitet, die für jeden Bürger gelten; ihre Tat und ihr Untergang ist individuell. Geschichtlich haben diese Herrscherhäuser sich das Verdienst erworben, das räuberische, unstete Leben zu festen Punkten vereint zu haben (Theseus); nachdem dies geschehen war, haben sie sich verloren. Die Griechen aber haben die Königsgeschlechter der alten Zeit immer in Ehren gehalten.

Auffallen muß uns, daß dieser Punkte einer selbständigen Herrschaft eine solche Menge entstanden ist. Das hat seinen Grund in der bemerkten Fremdartigkeit und Unstetigkeit der Völkerschaften. In dem hier vorliegenden Verhältnisse ist keine despotische Gewalt vorhanden, die eine Einigung aus sich heraus bewirkt hätte wie in Asien. Hier ist das Individuum als solches nicht mehr unberechtigt; auch ist das andere Prinzip eines abstrakten Zwecks nicht vorhanden, das die Individuen unterwerfen könnte. Nur einmal ist Griechenland vereinigt gewesen, bei der Unternehmung gegen Troja. Selbst in diesen Krieg aber sind die Akarnanen nicht mitgezogen. Es war also bei diesen Verhältnissen und in diesem Zustande etwas Auffallendes und Großes, daß ganz Griechenland zu einer Nationalunternehmung zusammenkam und daß damit eine weitere Verbindung mit Asien begann, die für die Griechen sehr folgereich war. (Der Zug des Iason nach Kolchis, dessen die Dichter ebenfalls Erwähnung tun und der diesem Unternehmen voranging, ist dagegen gehalten etwas sehr Vereinzelt gewesen.) Als Veranlassung dieser gemeinsamen Angelegenheit wird angegeben, daß ein Fürstensohn aus Asien sich der Verletzung des Gastrechts durch Raub der Frau des Gastfreundes schuldig gemacht habe. Agamemnon versammelt die Fürsten Griechenlands durch seine Macht und sein Ansehen; Thukydides schreibt seine Autorität sowohl seiner angeerbten Herrschaft als auch der Seemacht zu, worin er den andern weit überlegen war; doch scheint es, daß die Vereinigung ohne äußere Gewalt zustande kam, und daß das Ganze sich auf einfache

persönliche Weise zusammengefunden hatte. Die Hellenen sind dazu gekommen, in einer Gesamtheit aufzutreten, wie nachher nie wieder. Der Erfolg ihrer Anstrengungen war die Eroberung und Zerstörung von Troja, ohne daß sie die Absicht hatten, dasselbe zu einem bleibenden Besitze zu machen. Ein äußerliches Resultat der Niederlassung in diesen Gegenden ist also nicht erfolgt, ebensowenig als die Vereinigung der Nation zu dieser einzelnen Tat eine dauernde politische Vereinigung geworden ist. Zur Entstehung eines politischen Ganzen war der Krieg erfolglos; die Vereinigung war ephemer, so wie die Kreuzzüge von der Christenheit unternommen wurden, die als ein Ganzes, zu einem Zwecke Verbundenes erschien. Aber nur für einmal, zur Eroberung des Heiligen Grabes, war sie so zusammengebracht; keine weiter begründete Gestaltung eines Ganzen ist daraus gefolgt, sondern die christlichen Reiche sind nach Erreichung, oder vielmehr nach Verfehlung ihres Endzwecks auseinandergefallen und haben sich nach diesem Momente der Vereinigung isoliert. Die Einheit, die hervorgekommen ist, war die Einheit der Bildung überhaupt. Die Kreuzzüge sind der Trojanische Krieg der eben erwachenden Christenheit gegen die einfache, sich selbst gleiche Klarheit des Mohammedanismus.

In jenem Unternehmen, das Griechenland als ein Ganzes ausführte, hat der Dichter der Vorstellung des griechischen Volkes ein ewiges Bild ihrer Jugend und ihrer Tugend gegeben, ein Bild der Bildung, durch die Phantasie aus der Wirklichkeit in die Vorstellung übersetzt, und das Bild dieses schönen menschlichen Heldentums hat dann ihrer ganzen Entwicklung und Bildung vorgeschwebt.

Zu einer politischen Einheit sind, wie gesagt, die Griechen nicht wieder gelangt. In den Kriegen gegen die Perser waren sie gar nicht mehr enig. Die Verbindung durch die Amphiktyonen blieb immer etwas ganz Unkräftiges und hat nicht sowohl in der Wirklichkeit wie in der Vorstellung bestanden. Durch Föderativbestimmungen ist nicht der einzelne Staat geschützt worden; eine wirkliche Verbindung durch Traktate ist nie zustande gekommen. Das einzige, was einem solchen Volke zur Seite gestanden hat, war die ehrende Vorstellung. Die Lakedämonier haben das unheilige Werk vollbracht, ein freies Volk, die Messenier, zu unterjochen und zu Sklaven zu

machen; und erst nach Jahrhunderten hat Epaminondas dies Unheilige aufgehoben. Ebenso haben die Lakedämonier nach der Eroberung Platäas die gesamte Bürgerschaft, Mann für Mann, getötet. Nur bei dem Untergange des alten Griechenlands hat Alexander von Makedonien, der zweite griechische Jüngling, die Griechen wieder vereinigt, er, der ebenso ein Grieche wie auch ein Nichtgrieche ist.

Vor und in dem Trojanischen Kriege haben wir eine Menge von freilich oft sich widersprechenden und ins Mythologische gehenden Tatsachen; diese Zeit endigt mit der Eroberung des Peloponnes durch die Herakliden. Dieser Zug der Herakliden war die letzte Wanderung, nach der in Griechenland ein ruhiger Zustand eintrat, dem die Gründung fester Punkte hatte voraufgehen müssen. Mit dieser Epoche fällt ein großes Dunkel ein, das mehrere Jahrhunderte andauert. So mannigfaltig die Vorfälle bis dahin sind, so arm wird die Geschichte jahrhundertlang darauf. Es ist eine trübe Zeit, die noch trüber gemacht wird durch die sogenannte höhere Kritik; denn diese wirft alles über den Haufen, was die Griechen selbst glaubten. Man sollte doch meinen, daß Herodot und Thukydides es besser gewußt haben als alle neuesten Kritiker. Was wir feststellen können, ist, daß sich eine Menge jener festen Punkte zu besonderen Gemeinden ausbilden; diese Gemeinden existieren für sich ohne äußeren Zusammenhang, so daß nur wenige Begebenheiten, an denen mehrere teilnehmen, in diesen Zeitraum fallen. Thukydides berichtet, es sei wenig Allgemeines geschehen: ein Krieg zwischen Chalkis und Eretria — beide sandten Kolonien aus —, an dem mehrere Völkernschaften sich beteiligten; doch ist von seinen Folgen wenig bekannt. Weiter führt Thukydides aus dieser Periode an, daß die Städte für sich lebten, einzeln für sich bestanden und sich bekriegten, etwa in kleinen Fehden mit den Nachbarorten. Wir treffen nur ganz partielle Verbindungen; übrigens erzählt Thukydides, daß die Städte in sich Gedeihen gehabt haben und besonders durch Handel aufgeblüht sind, daß sie sich durch ihren Handel Macht und Reichtum erwarben und stark genug wurden, Kolonien auszuführen, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen nicht mehr miteinander vertragen konnten. Auf gleiche Weise sehen wir im Mittelalter die Städte Italiens, die sowohl innerhalb als nach außen zu im beständigen Kampf begriffen

waren, zu einem so hohen Flore gelangen. Bei den Kriegen handelt es sich um ganz oberflächliche Zwistigkeiten. Ein Krieg, wie ihn die Spartaner gegen die Messenier führten, der, wie erwähnt, mit der Unterjochung und Sklaverei eines ganzen Volkes endete, ist freilich eine besondere, für sich wichtige Erscheinung, betrifft aber auch nur das Verhältniß zwischen isolierten Punkten.

Die Städte haben auch Zwistigkeiten innerhalb ihrer selbst; die Aussendung so vieler Kolonien nach allen Seiten hin erklärt sich oft daraus, zeigt aber zugleich das Gedeihen der Städte. Die Athener sandten, wie Thukydides sagt, Kolonien nach Asien (Ionien und einer Menge Inseln), die Peloponnesier nach Italien und Sizilien. Die dort entstandenen Städte legten dann wieder Töchterkolonien an, wie z. B. Milet, das viele Städte an der Propontis und am Schwarzen Meere gründete. Diese Ausschickung von Kolonien, besonders im Zeitraum nach dem Trojanischen Kriege bis auf Cyrus, ist hier eine eigentümliche Erscheinung. Man kann sie also erklären. In den einzelnen Städten hatte das Volk die Regierungsgewalt in den Händen, indem es die Staatsangelegenheiten in höchster Instanz entschied. Durch die lange Ruhe nun nahm die Bevölkerung und Entwicklung sehr zu, und ihre nächste Folge war die Anhäufung eines großen Reichtums, mit welchem sich zugleich immer die Erscheinung von großer Not und Armut verbindet. Es wird angegeben, daß es an Land gemangelt habe, so viele Bewohner zu ernähren; wenn sich die Tätigkeit der Bewohner für ihren Unterhalt auf Ackerbau beschränkt, noch keine Industrie vorhanden ist, so erreicht die Bevölkerung bald die ihr bestimmte Grenze. So war es in den Städten Griechenlands. Industrie in unserm Sinne gab es nicht, und die Ländereien waren bald besetzt. Trotzdem ließ sich ein Teil der ärmeren Klasse nicht zur Lebensweise der Not herabdrücken, denn jeder fühlte sich als freier Bürger. Das einzige Auskunftsmittel blieb also die Kolonisation; in einem andern Lande konnten sich die im Mutterlande Notleidenden einen freien Boden suchen und als freie Bürger durch den Ackerbau bestehen. Auch zufällige Umstände, Faktionen, Mißwachs veranlaßten Kolonisationen. Die Kolonisation war somit ein Mittel, einigermaßen die Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten; aber dieses Mittel

ist nur ein Palliativ, indem die ursprüngliche Ungleichheit, welche auf der Verschiedenheit des Vermögens begründet ist, sofort wieder zum Vorschein kommt. Die alten Leidenschaften erstanden mit erneuter Kraft, und der Reichtum wurde bald zur Herrschaft benutzt: so erhoben sich in den Städten Griechenlands Tyrannen. Thukydides sagt: Als Griechenland an Reichtum zunahm, sind Tyrannen in den Städten entstanden, und die Griechen haben sich eifriger auf das Seewesen gelegt. Die Tyrannen in den Städten kommen um die Zeit auf, wo Cyrus die Persische Monarchie stiftete und die Griechen Kleinasien seiner Herrschaft unterwarf. Um diese Zeit fängt denn auch die eigentliche Entwicklung und das Interesse Griechenlands an; wir sehen die Staaten nun in ihrer partikulären Bestimmtheit.

3. Die Anfänge des geistigen Lebens.

a) Die Voraussetzungen der Bildung.

In die Periode Griechenlands, während deren im ganzen Dunkel herrscht, weil da wenig der Geschichte Würdiges geschehen ist, fällt das Aufkeimen, die Entwicklung und Selbstbestimmung des griechischen Geistes, der als ein gebildeter hervortritt, als einer, der eine feste Gestalt gewonnen hat. Am Ende dieses Zeitraums der isolierten innerlichen Entwicklung der besonderen Teile des Landes und Volkes erscheint der eigentümliche griechische Geist in seiner bestimmten Gestalt.

Worin die Griechen ein einiges Volk gewesen sind, das ist ihre Bildung. Durch diese haben sie sich selbst von den andern ausgeschieden, denen sie den Namen der Barbaren gaben. Im Felde griechischer Kunst und Wissenschaft fühlt jeder von uns sich heimisch und findet dort seinen Genuß. Hier fängt der bewußte Zusammenhang der Kette der Tradition an.

Was wir empfangen haben, ist aber für uns auch zunächst ein Fremdartiges gewesen, und indem wir es uns aneignen und erschaffen, bilden wir ein Neues. So hat auch die griechische Bildung eine gebildete Voraussetzung, an der das Volk sich hervorgebildet, die es aber zugleich auch um-

gearbeitet hat. Historisch sieht es ganz so aus, als ob sie die Bildung ganz aus sich erzeugt und auch den ganzen Fortgang selbst gemacht hätten. Doch haben sie dankbar die Erinnerung an die ersten Stufen der natürlichen Bildung aufbewahrt, z. B. die Einführung des Ackerbaus und der Ehe haben sie durch den Mythos gefeiert; auch die Bereitung des Feuers schreiben sie dem Prometheus zu. Der ganze geschichtliche Zustand weist darauf hin, daß ihnen viele Künste, technische Fertigkeiten und andere Bestimmungen vom Meere her zugekommen sind. Ist doch auch besonders der Osten Griechenlands gebildet, weniger der Westen, von dem manche Teile wie Akarnanien, Ätolien roh und wild, Epirus ganz ungebildet geblieben sind. So ist selbst in der Römerzeit noch der ätolische Bund mehr ein Bund des Unrechts. Selbst heutzutage existieren noch die rohen Albanesen. Der westliche Peloponnes wiederum, Elis, ist das abstrakte Moment der Bildung, wo die Spiele und Opfer niedergelegt sind.

Den Mittelpunkt der griechischen Bildung macht die schöne Kunst. Diese haben die Griechen weder durch aktive Eroberung erhalten wie die Römer, noch durch passive wie die Gallier. Wir Deutschen haben einesteils die Kunst auch auf diese letztere Weise erworben; andernteils aber haben wir sie auch ausdrücklich gelernt, und auch dies trifft für die Griechen nicht zu. Es zeigt sich eine konsequente Folge ohne Sprung; auch ist das eigentlich spezifisch Griechische nirgends außerhalb zu treffen. Andererseits konnte der Fortgang im Mechanischen und Verständigen bleiben, wie man die Anfänge empfangen hatte, auch die verständige Wissenschaft, z. B. Steine behauen, Geometrie. Dagegen Geistiges wird in sich selbst fortgebildet, durchläuft selbständige Stufen, und so hat auch die griechische Bildung sowohl ihre Voraussetzung wie ihr eigenes geistiges Prinzip.

Eine weitere Voraussetzung der griechischen Bildung ist der friedliche Zustand, der dort etabliert ist durch die Könige und durch die Heroen. Das Feindliche, was hatte überwunden werden müssen, war besonders der Raubzustand zur See und zu Lande; wir haben gehört, daß nach Thukydides der friedliche Zustand zur See durch Minos hergestellt wurde, während er zu Lande erst später eintrat. Die Lokrer z. B. trieben noch lange ihr räuberisches Unwesen. Ein hauptsächliches

Moment der Feindschaft bei ungebildeten Völkern war hier freilich von vornherein nicht vorhanden, nämlich das der Rache-kriege zwischen einzelnen Stämmen. Eroberungskriege entstanden erst später nach Bildung fester Staaten. Da aber die Griechen nicht nach Stämmen natürlich geschieden, sondern aus Vermischung entstanden waren, so hatten Stammesfehden dort keinen Platz. Es bestand kein patriarchalisches Familienverhältnis, das dem Menschen es hätte ersparen können, sich selbst erst tüchtig zu machen. Denn in der Familie gilt der Mensch zwar von Hause aus, darum aber auch nicht für sich, sondern nur durch die Familie. Insofern ist Griechenland mit Nordamerika zu vergleichen, daß es sich in der Nähe der großen Massen Asiens vielfach von den dortigen Elementen durchzogen, berührt und vermischt fühlte. Erst weiter im Westen haben natürliche Stämme sich mehr sondern können. Im eigentlichen Griechenland aber wurde so die Gesellschaft das Wesentliche, Hochgeachtete, demgemäß das Individuum sich zu benehmen lernen mußte, weil es nicht von Hause aus darin war. Was zu solcher Lebensführung gehörte, erschien daher als individuell, selbständig. Außer diesen Elementen fanden noch vielfache geistige Anregungen aus der Fremde statt, aus Ägypten, Kleinasien, Kreta. Ebenso erzeugten die eigenen alten Hin- und Herwanderungen ebenso viele natürliche, rein geistige Gärungstoffe, die bei der nachher eintretenden innerlichen Ruhe zur Bildung ausschlagen mußten. So sind denn die Athener die ersten, die im Frieden das Tragen von Waffen unterlassen und zum Unterschiede von den Barbaren dadurch die früheste Bildung bekunden.

b) Die Anfänge der Kunst.

In diesem friedlichen Zustande sehen wir aber nun den unendlichen Trieb der Individuen aufgehen, sich zu zeigen, zu bekunden, was jeder aus sich machen kann, und dann durch das, was er dadurch bei den andern gilt, sich zu genießen. Es sind die Anfänge der schönen Kunst. Der sinnliche Genuß ist nicht mehr die Basis ihres Friedens; darum regiert sie auch nicht mehr der Aberglaube, Stumpfsinn, Abhängigkeit von der Natur. Sie sind zu kräftig erregt, zu sehr auf ihre Individualität gestellt, um die Natur, wie sie sich in

ihrer Macht und Güte gibt, schlechthin zu verehren. Der friedliche Zustand, nachdem das Raubleben aufgehoben und bei freigebiger Natur auch Sicherheit und Muße gewährt war, verwies sie auf ihr Selbstgefühl, sich zu ehren. Dies zeigt sich, wie gesagt, früh; und so sehen wir sie nicht durch Aberglauben unterjocht, aber auch nicht schon eitel. Die Eitelkeit tritt erst später hervor, wenn das Substanziale aus der Individualität herausgeschieden ist. Das Bedürfnis, nicht nur sich zu vergnügen, sondern sich zu zeigen, dadurch vornehmlich zu gelten und sich zu genießen, macht nun die Hauptbestimmung und das Hauptgeschäft der Griechen aus. Frei wie der Vogel in der Luft singt, so äußert hier nur der Mensch, was in seiner unverkümmerten menschlichen Natur liegt, um sich durch solche Äußerung zu beweisen und Anerkennung zu erwerben. Dieser Trieb, sich gegen das rohe Selbstgefühl zu zeigen, ist es, der sich zur schönen Kunst entwickelt. Sie fängt von dem Moment einer unbedürftigen Arbeit an. Es muß das nach dieser Seite als der subjektive Anfang der Kunst aufgefaßt werden, daß sich das Individuum selbst zu etwas macht und so den andern zeigt, daß ihm der Charakter der Allgemeinheit aufgedrückt sei. Die äußerliche Natur ist nicht nur für das sinnliche Bedürfnis als solches da, sondern der Mensch gebraucht sie auch für seinen Schmuck. Die Barbaren wollen sich auch zeigen; sie bleiben aber dabei stehen, sich zu putzen und zu schmücken. Sie lassen es beim äußerlichen Schmuck bewenden, der aber Anhängsel ist. Einerseits soll ihr Körper dadurch schöner erscheinen; anderseits soll der Schmuck nichts für sich, sondern nur für andere sein. Er hat den Sinn, Zeichen zu sein von Reichtum; er soll die Aufmerksamkeit überhaupt auf den Menschen lenken, erregen, daß er aus sich, an seinem Leibe etwas gemacht habe. So hat der Schmuck aber nur die Bestimmung, Schmuck eines andern zu sein, welches der menschliche Leib ist, in dem sich der Mensch unmittelbar findet, und den er, wie das Natürliche überhaupt, umzubilden hat. Solches Interesse für den Schmuck sehen wir bei den Griechen sehr früh; doch haben sie zu viel Individualität, um sich an äußeren Schmuck zu binden. Sie sind früh schon an ihr Selbstgefühl gewiesen; was sie aber für sich sind, müssen sie beweisen und machen, daß es anerkannt

werde. Die Abhängigkeit von der Natur ist beiseite gesetzt; ein Natürliches aber, das der Mensch brauchen kann, sich zu zeigen, liegt ihm nahe und ist geeignet, zum Zeichen seiner Geschicklichkeit, Willens, Kraft, Energie zu dienen, und dieses Natürliche ist sein Körper. Diesen hat er unmittelbar und findet sich darin auf natürliche Weise, ohne daß er etwas hinzugetan hätte. Das nächste geistige Interesse ist daher, den Körper zu einem fertigen Organ seines Willens auszuarbeiten; die Glieder müssen für den Willen durchgängig gemacht werden, so daß sie unmittelbar tun, was der Wille will, als fertige Organe für den Geist. Geschicklichkeiten dieser Art können ebenso Mittel für andere Zwecke sein; aber es kann auch die Rücksicht auf das Bedürfnis, sonstigen Zweck, Not, Abhängigkeit auf die Seite gesetzt und die Geschicklichkeit selbst als solche kann zum Zwecke gemacht werden, und es wird dargestellt, daß sie um ihrer selbst willen ist. Und was sie für sich ist, das ist nichts als die Energie des Willens, welche die unmittelbare Körperlichkeit so verarbeitet hat, daß sie jetzt geschickt ist, den Willen, das Geistige auszudrücken und darzustellen; und so ist es, daß der Mensch sich selbst als Kunstwerk darstellt.

Der Anfang ist deshalb der, daß der Grieche den eigenen Körper zu etwas macht, ihn zu freier Beweglichkeit durchbildet. Das sehen wir als das Älteste. Das Palladium in Troja beim Homer ist noch kein plastisches Kunstwerk; er gibt ein glänzendes, liebliches Gemälde von den Spielen, die Achill beim Trauerfeste für seinen geliebten Freund Patroklos anstellt, aber in all seinen Dichtungen findet sich keine Angabe von Bildsäulen der Götter. Von Tempeln werden nicht viele erwähnt, das Schatzhaus des Apollo zu Delphi, der Tempel der Pallas zu Athen, des Poseidon zu Ägä und das Heiligtum zu Dodona werden namhaft gemacht; ausdrücklich von Götterbildern aber ist nicht die Rede. Die Opfer werden auf Altären unter freiem Himmel gebracht an die Gottheit, die unsichtbar bleibt. So ist es nicht bloß in der Ilias, sondern auch in der Odyssee. Nestor opfert dem Poseidon am Ufer des Meeres; es wird von keinem Tempel gesprochen, und die Sitze für die Anwesenden befinden sich neben den Wohnungen. Die Hauptsache also ist, daß die Griechen sich selbst erst zur schönen Gestalt ausbildeten, ehe sie schöne

Bilder schufen. Ihre ersten eigentümlichen Kunstwerke sind Menschen, die ihren Körper zur Schönheit, Geschicklichkeit ausgebildet haben.

So sehen wir schon früh die Spiele bei ihnen in Übung. Von den Leichenspielen zu Ehren des Patroklos haben wir schon gesprochen; aber schon beim Argonautenzuge kommen auf der Insel Lemnos Wettspiele vor, die Hypsipyle ihrem Vater zur Leichenfeier veranstaltete. Wir sehen die verschiedensten Arten der Durcharbeitung des Körpers; die Spiele bestehen beim Homer im Wettlauf, Ringen und Faustkampf, im Lenken der Rosse, Diskuswerfen und Bogenschießen. Mit diesen Übungen verbindet sich Gesang und Tanz, die beide bloß zum Zwecke der Fröhlichkeit dienen, durchaus ohne Beziehung auf gottesdienstliche Feiern. Sie sind nur da, um die Gestalt und Geschicklichkeit zu zeigen, nur bestimmt zur Äußerung und zum Genuß froher, geselliger Heiterkeit. Auf dem Schilde des Achill wird von Hephästos unter anderm vorgestellt, wie schöne Jünglinge und Mädchen sich mit gelehrigen Füßen so schnell bewegen, als der Töpfer seine Scheibe herumtreibt. Die Menge steht umher, sich daran ergötzend, der göttliche Sänger begleitet den Gesang mit der Harfe, und zwei Haupttänzer drehen sich in der Mitte des Reigens.

Späterhin wird der Gesang selbständig, erhält Instrumente zur Begleitung, und da fordert er einen aus der Vorstellung erzeugten Inhalt. Dadurch wird die Vorstellung etwas, das ebenso dargestellt werden soll, wie sich zuerst die Menschen in ihrer schönen Geschicklichkeit gezeigt haben. Hier von wird später zu reden sein; hier haben uns nur die elementaren Anfänge des griechischen Geistes in seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu beschäftigen.

c) Die Grundlagen der Religion.

a. Das Verhältniß zur Natur.

Für die Anfänge des eigentümlichen griechischen Wesens als Geistes ist es von Wichtigkeit, daß die Natur, zu der er in Beziehung steht, als eine vereinzelte, zerbröckelte Natur sich darstellt, die nicht als massenhafte und einförmige Gewalt den Menschen festmacht und festhält. Sie hat keine charakteristische Einheit, sondern ist verschiedenartig und

kann keinen entscheidenden Einfluß ausüben. Wenn wir also einerseits die Griechen nach allen Bestimmungen hin angeregt, unstet, zerstreut und abhängig von den Zufällen der Außenwelt erblicken, so können sie anderseits die Naturerscheinungen geistig wahrnehmen, sie sich aneignen und sich kräftig gegen sie verhalten. Wir sehen die Griechen geteilt und abgeschnitten, auf den innern Geist und den persönlichen Mut zurückgedrängt und angewiesen, und diesen allseitig zu Abenteuerlichkeiten und Überwinden von Zufälligkeiten angelegt, das Äußere geistig vernehmend, es sich aneignend und mutig und kräftig sich dagegen verhaltend. Dies ist ein unmittelbares Element ihrer Bildung und ihrer Religion. Gehen wir ihren mythologischen Vorstellungen nach, so liegen denselben Naturgegenstände zugrunde, aber nicht in ihrer Masse, sondern in ihrer Vereinzelung. Die Diana zu Ephesus (das ist die Natur, als die allgemeine Mutter), die Kybele und Astarte in Syrien, dergleichen allgemeine Vorstellungen sind asiatisch geblieben und nicht nach Griechenland herübergekommen. Dies Land ist von der mannigfaltigsten Struktur, und die Menschen stehen in der lebendigsten Verbindung mit dem Meere. So haben wir auch gesehen, daß nicht die Einheit von Familiengeschlechtern, patriarchalische Einheit vorhanden ist, sondern allenthalben zerstückelte Familien, so daß die Menschen auf geringe menschliche Kräfte angewiesen sind. Das allgemeine Verhältnis, das daraus hervorgeht, ist, daß wir ein mannigfaltiges Äußeres zu den Griechen sprechen sehen, was geistig von ihnen vernommen wird, und demgegenüber ihr Geist sich kräftig aus sich selbst benimmt.

Einerseits betrachtet der Mensch sich bloß als einen Beobachter der Natur, die ihm als ein Wahres gilt; anderseits steht er da als Begierde gegen die Welt, und es brechen in ihm als Subjekt die Begierden los. Aber weder das erste noch das zweite Verhalten zur Natur kann ihn befriedigen. Erst dadurch, daß er in sich geht, findet er die Menschlichkeit. Das Insichgehen begreift in sich das Erheben über das Sinnliche und über die Begierde. Zu dieser Menschlichkeit ist der Grieche gekommen durch den Zusammenhang und ewigen Beschluß des Begriffs, dem andere Verhältnisse, die wir gesehen haben, vorausgehen. Ahnungsvoll wendet sich der Grieche zur Natur und spricht sie nicht als etwas Fremdes

an, sondern als etwas, das Bezüglichkeit hat auf ihn. Wir können dies Verhältnis in dem Worte Verwunderung zusammenfassen. Wie Aristoteles sagt, daß die Philosophie daher ihren Anfang nehme, so hat auch der griechische Geist von der Verwunderung seinen Anfang gehabt, doch nicht so gefaßt, daß ihm etwas Außerordentliches, Ungewöhnliches aufgefallen ist, das er mit dem ordentlichen, gewöhnlichen, natürlichen Gange, der als fertig und geltend vorausgesetzt wird, verglichen hätte, so daß jenes betrachtet wird als etwas, das nicht der Regel gemäß ist. Es muß hier noch nicht vorgestellt werden die Verstandesansicht von einem regelmäßigen Naturlauf; sondern der griechische Geist verwundert sich über den natürlichen Lauf der Natur, nicht als einer Masse, in der er selbst sei, sondern als über einen Gegenstand, der dem Geiste zunächst fremd ist, ein nicht Geistiges ist, gegen welches er aber auch ebenso die Zuversicht seiner selbst hat, den allgemeinen Glauben, daß darin etwas sei, das freundlich gegen ihn sei, zu dem er sich affirmativ verhalten könne.

Verwundern und Ahnen können wir als die einfache Grundkategorie ansehen; aber die Griechen sind nicht beim Ahnen stehengeblieben, wie oft heute dabei als bei dem höchsten Wollen, dem Verhalten zu dem Höchsten haltgemacht wird; sondern als freie Menschen sind die Griechen vom Ahnen zum Bewußtsein fortgegangen, sich zu fragen und es sich zu sagen, was das Innere ist, wonach das Ahnen fragt, es für das Bewußtsein herauszustellen. Das Ahnen geht nicht zum Bewußtsein, zum Gegenständlichen fort, nur zu einem Wesen, das darin enthalten ist, aber innerliches, eingehülltes bleibt. Die Griechen dagegen sind zu dem Bewußtsein dessen fortgeschritten, was in dem Ahnen enthalten sei, haben die Dumpfheit fortgebildet zu bestimmter Vorstellung. Wir können dies Verhältnis als vermitteltes und vermittelndes Verhältnis zur Natur ausdrücken, das Verhältnis, das nicht Ahnung bleibt, nicht Versenktsein, Leben in der unmittelbaren Naturmacht und ihren Gewalten, sondern heraustritt aus denselben, so daß das Natürliche, zu dem das Subjekt diese Beziehung hat, dieses selbst Zufällige, Zerbröckelte, Uneigentliche, nicht Wesentliche ist, und das Subjekt es nicht freiläßt, sondern sich sogleich über es hinausschwingt in seinem Zurücktreteten vor

der Masse, und so daß das, was als das Wirkliche sei und gelte, durch den Geist vermittelt ist, durch ihn durchzugehen hat, der Geist in sich die Bestimmung desselben zu suchen, zu finden, hervorzubringen hat. Dies ist das vermittelnde Verhältnis, daß das Natürliche nur als ein solches für den Menschen gilt, indes der Mensch aus dem Natürlichen, das sich anregend zu ihm verhält, sich selber geistig gemacht hat. So wollen wir den griechischen Geist in den Anfängen, abstrakt bestimmt, gefaßt haben. Dieser geistige Anfang ist dann auch nicht bloß zu fassen als eine Erklärung, die wir machen, als ein philosophischer Anfang, sondern die Weise des Anfangs ist selbst ausdrücklich in einer Menge von griechischen Vorstellungen vorhanden und soll aufgezeigt werden. Einige der Formen, worin ebendies Verhältnis näher ausgedrückt ist, sind hier vorzuführen zur Erläuterung vornehmlich und auch als historische Anfänge zum Teil; doch das Historische ist heutigestags auf griechischem Boden so schlüpfrig, daß da nichts Festes gelassen wird: was der eine erst hervorhebt, wird von dem andern umgeworfen und nach einer andern Seite gezogen.

β. Die geistige Naturdeutung.

Die Form des Lauschens des Geistes, des Ahnens, der Sinnigkeit haben wir angegeben. Beim bloßen Ahnen und Sehnen aber bleibt der Geist nicht stehen; er muß sich auf das Sehnen Antwort geben. Das liegt z. B. in der Vorstellung des Pan; es ist dies das All, nicht als ein Objektives allein, sondern zugleich als das, wodurch ein Schauer erweckt wird. Pan, weiter für sich entwickelt, würde auf jene Vorstellung der allgemeinen Mutter Natur führen; in Griechenland ist er nicht das objektive Ganze, sondern das Unbestimmte, das dabei mit dem Momente des Subjektiven verbunden ist. Später ist die Vorstellung des Pan heruntergesetzt worden und hat einen andern Sinn bekommen; dort erscheint er als Waffenbruder des Dionysos, des Gottes der Begeisterung. Er ist das unbestimmte All überhaupt; Πᾶν (übrigens wird sein Name auch von παίνω abgeleitet, „der Erscheinende“, das können wir auch hier annehmen), der dies Unbestimmte ist, bleibt nicht objektiv, ist nicht die abstrakte Verstandesbestimmung, das allgemeine Wesen, das höchste Wesen, sondern er ist das

Schauererregende, das sich Zeigende, Erscheinende, der unbestimmte allgemeine Schauer der Verwunderung in dem einsamen Walde, wo der Horchende das Unbestimmte vernimmt; daher ist er besonders in dem waldreichen Arkadien verehrt worden (panischer Schreck ist der gewöhnliche Ausdruck für einen unbestimmten, grundlosen Schreck). Der die Verwunderung, den Schauer Weckende wird nun auch als Flötenspieler bestimmt, der sich hörbar macht, nicht in der Ahnung bleibt, sondern in Harmonien vernehmlich wird, mit seiner siebenrohrigen, siebentönigen Pfeife, worin denn die allgemeine Harmonie des Alls, die aus dieser ganzen Sphäre hervorgeht, sich nicht verkennen läßt. In dem Angegebenen haben wir das Unbestimmte, das sich vernehmen läßt und vernommen wird; und was vernommen wird, ist die subjektive Vorstellung, die Erklärung, eben das, was das geistige Subjekt dabei tut, hervorbringt.

Oder wie die Griechen also den Schauer fixiert haben, so haben sie auch in den Quellen die Nymphen verehrt, auf das Murmeln des Quells gelauscht und ihm gehorcht in ahnendem Grauen. Der Sprudel des Quells aus der dunklen Grotte war etwas Ahnungsvolles für den Griechen; aber was die Quelle zu bedeuten habe, das ist das Lauschen, die eigene Phantasie, das Grauen des Subjekts durch seine Sinnlichkeit, der Geist des Subjekts selbst als etwas Objektives vorgestellt: die Quellen sind nur das äußerlich Anregende. So ist die Najade das gewesen, was später zur Muse erhoben worden ist, die das Geahnte im Gesange ausspricht. Der Musen unsterbliche Gesänge sind nicht das, was er in der Quelle murmeln hört (manche haben sich an Quellen gesetzt und gelauscht, aber was sie haben murmeln hören, ist ihnen doch zu keinem Gedichte geworden; die Quelle oder das Säuseln der Blätter hat ihnen nichts gesagt), sondern sie sind die Produktionen des sinnig lauschenden Geistes, der in seinem Hinaushorchen sich selbst produziert; die Muse, zu der die Quelle wird, ist die Phantasie, der Geist des Menschen. Homer ruft die Muse an, daß sie ihm erzählen solle; sie ist sein eigener produktiver Geist. Die meisten griechischen Gottheiten sind geistige Individuen; ihr Anfang aber war ein Naturmoment. So ist bei den Musen das Zugrundeliegende zunächst die Quelle und dann die Najade, die Nymphe der Quelle. Bei Apoll ist das anfäng-

liche Naturmoment die Sonne; aber er ist dann so sehr die wissende Gottheit geworden, daß neuere Archäologen sogar behauptet haben, das Naturmoment der Sonne sei gar nicht in ihr gewesen. Die Griechen haben auch von Gottheiten gewußt, in denen das Natürliche ganz zurückgedrängt war. Aber die Anregung haben sie von der Natur empfangen; doch lauschen sie nur auf die Naturgegenstände und ahnen sie mit der innern Frage nach ihrer Bedeutung.

Das Orakel hatte ursprünglich auch ganz diese Form der Auslegung. Das älteste Orakel war zu Dodona (in der Gegend des heutigen Janina) im Eichenwalde, wo die säuselnden Blätter dem Menschen Ahnungen geben, die er bei sich interpretiert. Der Ursprung dieses Orakels wird nach Ägypten verlegt. Herodot sagt, die ersten Priesterinnen des Tempels daselbst seien aus Ägypten gewesen, und doch wird dieser Tempel als ein altgriechischer angegeben. Das Gesäusel der Blätter von den heiligen Eichen war dort die Weissagung. Es waren daselbst auch metallne Becken aufgehängt. Was es war, das die Aussprüche getan? Das Äußerliche: eine Eiche, das Säuseln der Winde in ihren Blättern, die Becken, die angebracht sind, so daß ein vom Winde bewegter Stab an sie anslug, — das sind ganz unbestimmte Töne; erst durch den auffassenden Geist, das Subjekt, sei es der Priester, sei es, der ein Interesse hat, etwas zu hören, erhält dies Verstand — und das vernunftlose Tönen und Klingen einen Sinn, Bestimmtheit. Ebenso bringt der Priester (*μάντις*) zu Delphi aus sich in die unartikulierten Töne der Pythia, die von dieser bewußtlos, besinnungslos im Taumel der Begeisterung (*μανία*) hervorgestoßen werden, den Sinn, der bei ihm durch die Töne erregt wird. Nur im Traume also, in der Begeisterung hat der Mensch die Gabe der Weissagung; es gehört aber einer dazu, der seine Worte dann auszulegen weiß, und das ist der *μάντις*. In der Höhle des Trophonios vernahm man das Geräusch von unterirdischen Gewässern; Quellen, Rauch, der aus der Erde strömte wie zu Delphi, Gesichte und Geräusche regten so den Geist an. Auch in Böotien hören wir von sehr vielen Orakeln aus früherer Zeit, die später verstummt seien, — kurz, all dies Unbestimmte ist nur ein Anregendes, für sich noch nicht Sinn Enthaltendes und Aussprechendes, sondern ein solches, das erst im Subjekt Sinn erhält.

Der Mensch also sprach es aus, was die Natur bedeute; die Bedeutung ist also bloß dem Menschen angehörig. Nicht die Natur antwortete dem Griechen, sondern, durch die Anschauung der Natur veranlaßt, der Mensch sich selbst. Es war das eine echt poetische Anschauung (poetisch ist das, was der Mensch selber macht, *ποιεῖ*). Die Auslegung und Erklärung der Natur und der natürlichen Veränderungen, das Nachweisen des Sinnes und der Bedeutung darin, das ist das Tun des subjektiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen *μαντεία* belegten. Die *μαντεία* überhaupt ist Poesie, nicht willkürliches Phantasieren, sondern eine Phantasie, die das Geistige in das Natürliche hineinlegt und sinnvolles Wissen ist. Wir können diese überhaupt als die Art der Bezüglichkeit des Menschen auf die Natur fassen. Zur *μαντεία* gehört der Stoff und der Erklärer, welcher das Sinnvolle herausbringt. Plato spricht davon in Beziehung auf die Träume und den Wahnsinn, in den der Mensch in der Krankheit verfällt; es bedürfe eines Auslegers, *μάντις*, um diese Träume und diesen Wahnsinn zu erklären. Überall verlangen die Griechen nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen. Als eine Pest im Lager der Griechen ausbrach, gab der Priester Kalchas ihnen die Auslegung: Apoll sei erzürnt, daß man seinem Priester Chryses die Tochter für das Lösegeld nicht zurückgegeben habe. Im letzten Buche der Odyssee erzählt Homer von der Beerdigung des Achill. Es sei ein großes Brausen des Meeres entstanden; voller Verwunderung seien die Griechen dabei gestanden und schon im Begriffe gewesen, zu fliehen, als der erfahrene Nestor aufgestanden sei und es erklärt habe: das sei die Mutter Achills mit ihren Nymphen, die an seinem Trauerfeste klagten und weinten. So finden wir hier zusammen das Brausen des Meeres und die geistige Phantasie der Menschen, die etwas hervorbringt, das geistiger Natur ist und dem Menschen angehört.

Wir sehen so den Griechen im Verhältnisse zur Natur sich selbst als geistig fassen, sich selbst in ihr erhalten, seine eigene Geistigkeit als das, was sich geltend macht. Im allgemeinen ist dieser Geist ohne Aberglauben; denn er bildet das Äußerliche in Sinniges um, so daß die Bestimmungen aus dem Geiste herkommen, und darin ist nicht der Zwang vorhanden, die Bestimmung als eine äußerliche zu

schöpfen. Allerdings aber hat Aberglaube auch bei den Griechen geherrscht; die Bestimmung für das Handeln ist aus andern Quellen als aus dem Geiste geschöpft worden. Es ist noch der erste Geist, der deshalb beschränkter Geist ist, nicht der absolute, unendliche Geist als solcher, sondern in Beschränkung und Unfreiheit; er nimmt deshalb seine Richtung aus dem Beschränkten, Unfreien überhaupt her, — davon später. Beim Orakelfragen geht der Mensch von seinen Zwecken aus, und insofern ist es ein Aberglaube; von der andern Seite sind es aber auch seine Zwecke, zu denen er das Göttliche benutzt. Ohne Orakel hat Griechenland nicht sein können; das Wollen der Subjekte war für das Handeln bei ihnen noch nicht genug; sondern zu dem Subjektiven des Wollens verlangten sie noch eine Gewißheit des Erfolges, und erst beides zusammen setzte die Handlung in Wirklichkeit.

Es kann in Ansehung der Anregungen hinzugefügt werden, daß es zunächst äußerliche Regsamkeiten, Anschauungen, natürliche Erscheinungen gewesen sind, die als Anregungen überhaupt angegeben wurden; aber es gehören dazu auch innere Regsamkeiten im Subjekte selbst, die der Geist sich erklärt, ihnen einen Sinn gegeben hat. Hierher gehören die Träume, aber auch die geistige Regsamkeit selber. Achill faßt sich plötzlich, als er das Schwert ziehen will; sein Verhältnis zum Agamemnon kommt ihm zum Bewußtsein: diese innere Regsamkeit stellt der Dichter vor als die Pallas, die dem Achill erschienen sei. Die innerliche Veränderung selbst ist Gegenstand, die Regung ist durch die Phantasie ergriffen. Wie Odysseus bei den Phäaken mit dem Diskus wirft und der seinige weiter fliegt als die andern, so ist einer, der ihm Beifall zunickt, und in dem Blick erkennt Odysseus den Mentor, die Pallas, die Anregung, die er sinnig mit der höheren Gestalt ausstattet, wie er anderwärts die Schwalbe, die auf dem Dache erscheint, ebenso als den Mentor nimmt. Natürliche Regsamkeiten oder das eigene Innere oder das Innere anderer Menschen geben Anregungen, die sich zu solchen Gebilden machen. Die Bedeutung ist so das Innere, der Sinn, das Wahrfhafte, was gewußt wird, und die Dichter sind auf diese Weise die Lehrer der Griechen gewesen; vor allem aber war es Homer.

γ. Fremde Traditionen und Mysterien.

Ferner ist zu bemerken, daß zu den Anregungen auch gerechnet werden kann, was den Griechen traditionell zugekommen ist, besonders, daß auch aus der Fremde Götter und Religionsvorstellungen kamen. Es besteht seit alters großer Streit, ob die Götter in Griechenland selbst entstanden sind oder von außen her stammen. Der Streit ist unauflöslich, wenn der Verstand ihn führt, weil die Natur des Verstandes überhaupt sich als einseitige und in der Einseitigkeit verhausende aufweist. Es ist ebenso geschichtlich beglaubigt, daß die Griechen aus Ägypten, Kleinasien usw. viele Vorstellungen, z. B. kosmogonische herüberbekommen haben, wie daß die griechischen Götter wieder so eigentümlich sind und den ägyptischen, phönikischen, kleinasiatischen, indischen ganz und gar nicht ähnlich sehen. Herodot selber sagt dies Doppelte, wenn er erzählt, Herakles, Bakchos seien von Ägypten gekommen oder die Griechen hätten nach der Anfrage beim Orakel in Dodona die Namen der Götter und die Götter selbst aus Ägypten erhalten, und dann wieder erklärt, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter gegeben; sie hätten ihr Göttergeschlecht gemacht und den Göttern die Beinamen gegeben — ein großer Ausspruch, mit dem sich besonders Creuzer viel zu tun gemacht hat. Dieses Widerstreitende wird so gelöst, und das ist der Begriff der Sache, daß ein Äußeres, Empfangenes, Gelehrtes gewesen ist und dazu die Tätigkeit des Geistes, die Produktion gekommen ist, die das Empfangene umbildet. Wie die Bildung überhaupt, so haben die Griechen allerdings auch hier Fremdes empfangen; aber daß sie dieses umgebildet haben, das macht ihre Bildung aus. Sie haben das asiatische Prinzip aufgenommen, aber es auch aufgehoben. Es ist eine Tätigkeit, die nicht selbständig von sich ausgeht, sondern etwas Fremdes aufnimmt, aber es nicht läßt, wie es ist, sondern es umbildet. Dies macht die Grundbestimmung aus, daß die Freiheit des Geistes in wesentlicher Beziehung auf die Naturgaben ist, eine Freiheit, die darum zugleich bedingt, bloß abstrakte Freiheit ist. Was absolut frei ist, ist nicht bedingt, hat, um zu sein, nicht eines anderen erforderlich. Aber die griechische Freiheit ist bedingt; doch besteht sie darin, das, wovon sie angeregt ist, aus sich zu verändern, es umzubilden und zu produzieren.

Dies macht die Mitte aus zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, bei der das Subjekt als solches nicht frei für sich ist so wie bisher im Asiatischen, wo das Göttliche wesentlich mit Naturinhalt behaftet ist, was darin liegt, daß das Geistige auf natürliche Weise nur ist — wir haben hier nichts als materielle Einheit, den sogenannten Pantheismus, wo das Subjekt nur verloren, nur verschwunden ist — und zwischen dem andern Extrem, das ist die unendliche Subjektivität, die reine Gewißheit in sich selbst, der Gedanke, so daß er das Selbständige, das Element und der Boden für alles ist, was gelten soll. Der griechische Geist fängt an vom Natürlichen, geht ins Geistige; diese geistige Tätigkeit aber ist wesentlich das Anfangen von einem Natürlichen, und deshalb ist der Geist zugleich noch nicht unbedingte, freie Geistigkeit, noch nicht die Geistigkeit in ihrem eigenen Elemente, die, welche vollkommen bei sich selbst wäre und vollkommen die Anregungen ihrer selbst aus sich selbst nähme.

Das Natürliche, das von den Menschen erklärt wird, das Innere, Wesentliche desselben ist der Anfang des Göttlichen überhaupt. Ebenso wie in der Kunst die Griechen technische Geschicklichkeiten besonders von den Ägyptern herbekommen haben mögen, ebenso konnte ihnen auch der Anfang ihrer Religion von außen her kommen; aber durch ihren selbständigen Geist haben sie das eine wie das andre umgebildet.

Spuren solcher fremden Anfänge der Religion kann man überall entdecken (Creuzer in seiner Symbolik geht besonders darauf aus). Die Liebschaften des Zeus erscheinen zwar als etwas Einzelnes, Äußerliches, Zufälliges, aber es läßt sich nachweisen, daß fremdartige theogonische Vorstellungen dabei zugrunde liegen. Die Zeugung ist bei den Indern ein aus Entgegengesetztem Hervorgebrachtes; Eros, der älteste Gott der Griechen, ist dagegen der, der das Getrennte vereinigt und dadurch konkrete Gebilde hervorruft. Die abstrakte Vorstellung wird bei den Griechen zu etwas Konkretem. Herakles ist bei den Hellenen dies geistig Menschliche, das sich durch eigene Tatkraft, durch die zwölf Arbeiten den Olymp erringt; die fremde, zugrunde liegende Idee ist aber die Sonne, welche die Wanderung durch die zwölf Zeichen des Tierkreises vollbringt.

Zu dem Alten, was die Griechen so empfangen, sind besonders ihre Mysterien zu zählen, die eigentümliche Art von Gottesdienst, die noch heute so vielen Streit veranlaßt. Es wird von ihnen ausdrücklich angegeben, daß sie ein alter, fremder Gottesdienst seien. So weist die Geschichte selbst darauf hin, daß sie Züge alter Naturreligion in sich gehabt haben; es ist auch notwendig, daß sie dies und nichts weiter in sich enthalten haben. Die Mysterien sind die alte Religion, teils die fremde, teils die einheimische. Sie wird als ein Unterirdisches, als ein Geheimnis aufbewahrt. So wie die alten Götter selbst wurde auch die alte Religion noch verehrungswürdig gehalten, die damals der Religion des Volkes entgegen war. Sie war aber nicht erhabener, sondern mehr der rohe Anfang der griechischen Religion. Das Alte, worin der Geist des Volkes nicht mehr lebt, sinkt herab zu etwas mehr oder weniger Unbekanntem, hauptsächlich zu etwas Ehrwürdigem, das die Quelle für das Folgende bildet, aus der sich dieses erklären lasse. Wenn nun das Neuere ein Geltendes geworden ist, wie beispielsweise die Verfassungen im politischen Leben, dann steht beides sich nicht mehr gleich. Das Alte, das noch als Quelle ehrwürdig erscheint, muß für ein Verbotenes, Gefährliches gelten, das dem Neueren den Untergang bereiten könnte. Denn wenn man dies Alte wisse, so wird angenommen, würde man erkennen, was für Recht das Neuere habe, und dieses würde eben als etwas erscheinen, das keine Berechtigung in sich selbst hat. Dies Verhältnis haben die Mysterien zu der Volksreligion gehabt, und daran knüpft sich der Glaube, das Mystериöse sei etwas viel Weiseres als jene. Dasselbe Verhältnis hat sich zum Teil im Rechtsleben erhalten, wo man alte modrige Pergamente für die eigentliche Quelle der Erkenntnis des Gegenwärtigen gehalten hat. Die Mysterien waren nun solche alten Anfänge und enthielten sicherlich keine größere Weisheit, als schon im Bewußtsein der Griechen lag. Sie haben notwendig gottesdienstliche Darstellungen aus der Naturreligion enthalten; aber die neuere Religion ist das Wahrhaftere, Geistigere gewesen. Doch widerfährt auch unserm Verstande noch Ähnliches, wenn wir diese geistigere griechische Religion betrachten. Man verlangt z. B. für die einzelnen griechischen Götter eine Erklärung und nennt dann dafür das abstrakte Naturelement.

So sagt man, Poseidon sei das Meer; dieses aber ist etwas Niedrigeres als Poseidon. Anderseits heißt dann Mysterium auch gar nicht ein Geheimnis, sondern was mit dem Worte bezeichnet wird, ist das Spekulative, das dem Verstande allerdings geheim ist. Geheimnisse also soll man in diesen Mysterien nicht suchen. In der späteren christlichen Zeit sind sie ja alle divulgirt worden; wäre etwas Höheres darin gewesen, dann wäre es da wohl bekanntgemacht worden. Alle Athener waren in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht; nur Sokrates war es nicht, weil er freie Hand behalten wollte, um sich nicht schuld geben zu lassen, daß, wenn er durch Gedanken etwas begründete, dies aus den eleusinischen Geheimnissen erraten sei. Er wußte wohl, daß Wissenschaft und Kunst nicht aus den Mysterien hervorgehen und niemals im Geheimnis die Weisheit liegt. Die wahre Wissenschaft ist vielmehr auf dem offenen Felde des Bewußtseins.

Wir haben als die abstrakte Bestimmung für den griechischen Geist die Verwunderung, die Ahnung gefunden, die durch die Anregungen aller Art zum Bewußtsein kommt. Dies ist die elementarische Bestimmung des griechischen Geistes; es ist noch nicht der absolut freie Geist, der auf sich selbst beruht. Es ist nun zu sehen, wie sich der griechische Geist als fertiger aus seinen Elementen gestaltet hat.

Zweiter Abschnitt.

Die Reife des griechischen Geistes.

1. Die griechische Subjektivität.

Der griechische Geist ist freie, schöne Individualität. Er ist frei von der Selbstlosigkeit des Menschen gegen die Objektivität der Natur; aber er ist auch noch nicht das andere Extrem der Abstraktion in sich. Sondern mitten zwischen beiden Extremen ist er die konkrete Abstraktion. Wir haben diese freie Individualität in ihren drei Erscheinungsformen zu betrachten, erstens im Menschen für sich, zweitens in den Göttern und drittens im Staate.

Die Grundbestimmung für den griechischen Geist ist die, daß die Freiheit des Geistes bedingt und in wesentlicher Beziehung auf eine Naturerregung ist. Die griechische Freiheit wird durch anderes erregt und ist dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und produziert. Diese Bestimmung ist, wie gesagt, die Mitte zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, wie wir sie im asiatischen Prinzip erblicken, und der unendlichen Subjektivität als reiner Gewißheit ihrer selbst. Der griechische Geist als Mitte geht von der Natur aus und verkehrt sie zum Gesetzsein seiner aus sich; die Geistigkeit ist daher noch nicht absolut frei und noch nicht vollkommen aus sich selbst, Anregung ihrer selbst. Von Ahnung und Verwunderung geht der griechische Geist aus und geht dann weiter zum Setzen der Bedeutung fort. Auch am Subjekte selbst wird diese Einheit hervorgebracht. Am Menschen ist die natürliche Seite das Herz, Empfindung, Gemüt, Neigungen, Leidenschaften, natürlicher Wille; diese sind durch ihn zur freien Individualität umgebildet, umgeformt worden. Diese natürliche Seite ist der Ausgangspunkt des Bewußtseins,

das dem Geiste unterworfen, dazu gebildet ist, dem Geiste gemäß zu sein. Es ist nicht dazu übergegangen, daß der Mensch ein Verhältnis zu abstrakten sittlichen Mächten, Einheiten von der Art eines Staates habe, sondern das Allgemeine bleibt in seiner Beziehung auf das Natürliche; das Sittliche ist eigentümliches Sein, Wollen der besondern Subjektivität. Diese aber ist nicht die unmittelbare Begierde, sondern dem wahrhaften Geiste gemäß gemacht, der aber noch nicht in allgemeiner Weise Gegenstand für das besondere Subjekt ist. Zwischen der Sinnlichkeit des Menschen als solcher und seiner Geistigkeit in Form des Gedankens, der Abstraktion, ist dieses die Mitte und macht eben den griechischen Charakter zur schönen Individualität, die durch den Geist hervorgebracht ist, indem dieser das Natürliche zu seinem Ausdruck umbildet. Das Dasein der schönen Individualität, Gesinnung, Handlungsweise ist gesetzt durch ihren äußern Geist, und so, daß der Stoff, Material, Inhalt des Geistes das Unmittelbare ist; aber, nur für den Ausdruck notwendig, ist dies Unmittelbare umgebildet durch die produktive Tätigkeit des Geistes.

Der Geist hat noch nicht sich selber zum Organ; seine Tätigkeit hat das Material und das Organ der Äußerung noch nicht an ihm selbst. Um sich zu äußern, bedarf er der natürlichen Anregung, des natürlichen Stoffes; so ist die griechische Subjektivität nicht freie, sich selbst bestimmende Geistigkeit, sondern zur Geistigkeit umgebildete Natürlichkeit, eben das, was wir als schöne Individualität bezeichnen. Den griechischen Geist können wir den plastischen Künstler nennen, der das Natürliche zum Ausdruck des Geistes umkehrt, der ein Bild aus Stein gestaltet und nicht den Stein als Stein, den Geist aber als etwas Heterogenes läßt, sondern dem Steine den Geist einhaucht und den Geist im Steine darstellt. Der Stein bleibt nicht Stein; jenes Bild ist keine äußerliche Form, die nicht bloß verschwunden ist, sondern das Entgegengesetzte. Es ist gegen die Natur des Steins, zum Ausdruck des Geistigen gemacht zu werden, und so ist er umgebildet; das Natürliche bleibt nicht als Natürliches. Der Künstler bedarf für seine geistige Konzeption der sinnlichen, körperlichen Form; ohne solches Element kann er seiner nicht bewußt werden, die Idee weder

erfassen noch andern gegenständlich machen. Seine Konzeption kann ihm noch nicht im Geiste werden als Gegenstand des reinen Gedankens, sondern das Organ, seiner sich bewußt zu werden und andern sich vorstellig zu machen, ist das sinnliche Element.

Der griechische arbeitende Künstler ist nicht ein Kämpfer mit dem Natürlichen wie der ägyptische. Auch der ägyptische Geist war dieser Arbeiter im Stoff, aber das Natürliche war dem Geistigen noch nicht unterworfen; es blieb beim Ringen und Kämpfen mit ihm; das Natürliche blieb noch für sich und eine Seite des Gebildes, wie im Leibe der Sphinx. Im griechischen Geiste ist das Natürliche innerlich seinem Gegensatze unterworfen; es ist nicht als eine Seite des Gegensatzes stehen gelassen worden, sondern es ist zum Zeichen herabgesetzt, eine Hülle, in die der Geist nicht eingeschlossen ist; es ist geblieben, aber als Hülle, worin der Geist, das Sittliche, sich manifestiert. In Ansehung dieser Bestimmung ist hervorzuheben, daß der griechische Geist, dieser umbildende Künstler, in seinen Bildungen sich selbst frei weiß. Der subjektive Geist ist der Schöpfer, und die Bildungen sind insofern Menschenwerk, aber nicht nur dies, — sondern ihr Inhalt ist die Wahrheit; und dieser Inhalt ist das Ansich des Vernünftigen, die Mächte des Geistes an und für sich. Dies Werk aber ist ebenso vom Menschen geschaffen wie nicht geschaffen; es ist nicht von der Willkür geschaffen, sondern von dem vernünftigen Geiste, der im Elemente der Natürlichkeit das Material hat, das er gebraucht, handhabt, um sich darin auszudrücken. Die Griechen haben angefangen von diesem Inhalt, der ausgedrückt wird. So haben sie Achtung und Verehrung vor dem Zeus zu Olympia, vor der Pallas auf der Burg zu Athen, Achtung vor den Gesetzen ihres Staates und seinen Sitten, vor diesen Anschauungen und Bildern, die aber nur sind, insofern der Mensch die tätige Form ist, die sie hervorgebracht hat, der Mutterleib, der sie konzipiert, die Brust, die sie gesäugt, er das Geistige, das sie groß und rein gezogen hat. Deswegen ist er heiter. Er ist nicht nur an sich frei; das ist auch der Asiate, das Kind, sondern er hat das Bewußtsein seiner Freiheit, einer Freiheit nicht gegen diesen Inhalt und diese Gestaltungen, sondern in ihnen. Die Ehre des Menschen ist so in der Ehre des Göttlichen; die Menschen ehren das Göttliche,

aber dieses ist auch ihre Tat, ihr Erzeugnis und ihr Dasein: so erhält das Göttliche seine Ehre vermittelt der Ehre des Menschlichen und das Menschliche vermittelt der Ehre des Göttlichen.

Die erste Form, in der die schöne Individualität sich gestaltet, ist demgemäß die unmittelbare Menschlichkeit, das subjektive Kunstwerk oder das Kunstwerk, zu dem der Mensch sich selber macht. Wir haben davon gesprochen, wie in frühester Zeit die Spiele aufkommen, in denen die Menschen durch körperliche Geschicklichkeit, durch Ringen, Laufen, Wurfspieß- und Diskuswerfen sich ausbilden, und wie sich hieran Gesang und Tanz schließen. Somit ist der Mensch das älteste Kunstwerk, älter als die Bildnisse der Götter aus Stein oder einer andern Masse. Die Griechen haben ihre Körper zu schönen Gestalten und Organen ausgearbeitet, nicht irgend etwas zu vollbringen, sondern so, daß die Geschicklichkeit für sich selbst aufgezeigt worden ist. Das Interesse war, die Freiheit zu zeigen. Dies Zeigen und Ehren ist bei den Griechen ein sehr altes Interesse.

Jene Spiele und Künste mit ihrem Genuß und ihrer Ehre waren anfangs nur Privatsache und wurden bei besonderen Gelegenheiten veranstaltet; in der Folge wurden sie aber eine Nationalangelegenheit und bildeten früh ein allgemeines Nationalband, so daß Elis die Bestimmung erhielt, daß in ihm Friede sein solle, um dort die Körperlichkeit auszuarbeiten und die subjektiven Kunstwerke sehen zu lassen. So wurden die berühmten Wettkämpfe eingerichtet und auf bestimmte Zeiten an bestimmten Orten festgesetzt. Sie waren eines der wenigen gemeinsamen Bande, welche die Griechen zusammenhielten; denn wenn auch Griechenland in politischer Hinsicht nicht verbunden war, so besaß es doch mehrere Vereinigungspunkte ideeller Art. In dieser Beziehung gesellen sich die Spiele zu den Orakeln, die, namentlich das von Delphi, ebenfalls durch ihre Wichtigkeit und Bedeutung, durch die zuströmenden Anfragen und Weihgeschenke solche Mittelpunkte bildeten. Neben ihnen aber und dem Amphiktyonenbunde zeichneten sich die Spiele als etwas Gemeinsames aus. Besonders berühmt sind die olympischen, die in Elis, der heiligen Landschaft, gefeiert wurden; die Namen der Sieger wurden verzeichnet, und diese Listen gaben den Griechen

die Veranlassung, ihre Zeitrechnung nach Olympiaden zu zählen. Einer solchen Versammlung trug Herodot seine Geschichten vor, so daß sich das Geistige zu der körperlichen Geschicklichkeit hinzugesellen durfte. Außer den Olympischen Spielen wurden an andern Orten noch die Isthmischen, Pythischen und Nemeischen gefeiert.

Wir nennen diese Kämpfe auch Spiele. Das Spiel ist dem Ernst entgegengesetzt, und Ernst ist hier die Beziehung auf das Bedürfnis, Not, Abhängigkeit. Es war kein Bedürfnis dieser Kämpfe vorhanden; es war nicht Ernst damit. Ernst ist es, wenn zwei einander gegenüberstehen, ich und das Naturding; das Bestehen des einen ist unverträglich mit dem Bestehen des andern zugleich. Gegen diesen Ernst aber ist jenes Spiel der höhere Ernst. Da wird die natürliche Seite bestehen gelassen, sie ist nicht abstrakt negativ bestimmt als ein solches, das aufgeopfert werden muß; aber sie ist dem Geiste so eingebildet, in der Weise bestehen gelassen, daß sie ein Zeichen, Organ des Ausdrucks sein kann. Der Ernst des Gedankens ist wieder ein anderer, abstrakterer; das Göttliche ist da die Macht, und es ist das Verhältnis der Notwendigkeit gegeben, daß ich meine Besonderheiten, Abhängigkeiten, Wünsche, Begierden aufgeben muß, um mich zu wirklicher Existenz zu erheben. Solcher Ernst, geistige Notwendigkeit ist hier noch nicht vorhanden; das Subjekt ist noch nicht zu diesem Ernste fortgegangen, sondern in dem Spiel ist das Subjekt seiner sicher, geht selbständig von sich aus, und der Ernst beschränkt sich nur darauf, die Freiheit des Menschen zu zeigen in seiner Körperlichkeit und über sie als über etwas, das von ihm hervorgebracht, bearbeitet, umgebildet worden ist.

An einem seiner Organe, an der Stimme, besitzt der Mensch selbst unmittelbar ein Element, das einen weiteren Inhalt als nur die bloße sinnliche Gegenwart zuläßt und fordert. Wir haben gesehen, wie der Gesang, mit dem Tanz verbunden und ihm dienend, zu den Spielen hinzutrat, und haben schon darauf hingewiesen, daß sich der Gesang dann auch selbständig gemacht hat; er bleibt nicht inhaltsloser Gesang wie die Modulationen eines Vogels, die zwar die Empfindung aussprechen, aber keinen objektiven Inhalt haben. Der Gesang gehört der Stimme an; und die Stimme ist das

Element, worin das Geistige, die Vorstellung, seinen besondern eigentümlichen Ausdruck hat. Der Gesang fordert bald für sich einen eigentümlichen, aus der Vorstellung geborenen Inhalt. Dieser Inhalt, von dem Geiste gebildet, kann sehr mannigfacher Art sein; aber besonders ist zu beachten, daß damit das Sinnliche, Unmittelbare zum Allgemeinen erhoben und darin festgehalten wird. Dies Allgemeine wird religiöser Inhalt und ist in seinem höchsten Sinne zu nehmen. Es ist die göttliche Gestaltung überhaupt, und diese ist das objektive Kunstwerk, die zweite Form der schönen Individualität.

2. Die griechische Religion.

a) Die Idee der Gottheit.

Der religiöse Inhalt ist der Hauptinhalt des Geistes, und es ist die Frage, wie er bei den Griechen gestaltet gewesen sei. Dieses Wesentliche haben sie nicht mehr in dem Natürlichen, Äußern, sondern in dem Innern gefunden, und so, daß der Mensch sich selbst als frei darin erfaßt. Das Menschliche hat, als ein Vorgestelltes, ihnen als allein und absolut Wesentliches gegolten. Dies ist der Inhalt der griechischen Religion, deren Gegenstand der Verehrung die idealisierte Menschheit ist. Das menschliche Selbstbewußtsein hat dies als das Wesentliche fassen müssen. Das Dauernde und Bleibende im Menschen ist als das Wesen dargestellt; alles nur Äußerliche und Zufällige ist davon ferngehalten, es ist der Äußerlichkeit, der Zufälligkeit überhaupt entnommen. Damit ist die griechische Religion als eine Religion der Kunst bestimmt; die Bewegung der ausgearbeiteten Menschlichkeit, ihre Werke und Handlungen machen ihren Inhalt aus. Gott ist das Wesen des Menschen; er steht in positiver Beziehung zu ihm. Zugleich wird er als das Andere des Menschen aufgefaßt, und dies Andere ist so das Wesen, das Wahrhafte. Dies ist nun zwar das Andere des Menschen als sinnlichen Einzelwesens; aber als das Wahrhafte des Menschen ist es eben sein Wahrhaftes und so sein eigenes Inneres. Das Sinnliche ist so nur Erscheinung des Geistes, hat die Endlichkeit abgestreift, und in dieser Einheit des Sinnlichen mit dem an und für sich Geistigen besteht das Schöne.

Der Charakter der Gottheit bei den Griechen ist das rein Schöne. Sich als frei zu wissen ist ihre Bestimmung; dies Wissen aber ist bei ihnen noch mit dem Natürlichen vereinigt, noch nicht als das Prinzip des Denkens rein mit dem Gedanken aufgefaßt. Für die Griechen ist Gott, das Absolute, nicht in dem Gedanken, sondern in der konkreten Form gegenwärtig. Der freie Geist ist noch nicht selbst der Gegenstand, sondern er in Verbindung mit dem Menschlich-natürlichen und mit der äußerlichen Natürlichkeit. Die Griechen haben Gott im Geiste verehrt, — denn das Wesentliche ist das Geistige überhaupt, — aber nicht im reinen Geiste, im Geist und in der Wahrheit, sondern in der Form des Anthropomorphismus. Zugleich aber, obwohl sie das Göttliche in menschlicher Gestalt haben, ist ihnen ihr Gott noch nicht im Fleische erschienen. Ihr Prinzip ist das nächste nach dem orientalischen. Dies ist die Einheit der Substanz und der Natur. Bei den Griechen ist diese substantielle Einheit herabgesetzt zum Ideellen; hervor tritt das Prinzip der Subjektivität, aber nur erst als erscheinendes und darum mit zwei Seiten. Die eine Seite ist das Seelenhafte, die andere das Natürliche. Das Seelenhafte ist einmal dem Natürlichen eingebildet; aber es ist auch für sich und tritt jenem Gebildeten, das als Leben erscheint, gegenüber. Das Verhältnis des griechischen Prinzips zum orientalischen ist also dies, daß die Immanenz des Geistigen und Natürlichen, das orientalische Prinzip, bei den Griechen nur nach der Seite der Realität gilt und das Geistige ebenso, wie es dem Natürlichen immanent ist, auch sich und ihm gegenübersteht.

Der Geist denkt sich; Gott wird im Geist als Unsinnliches verehrt, das heißt, daß Gott gesetzt ist im Elemente des Denkens. Er erscheint für ein Anderes, aber im Gedanken; diese Beziehung auf das Andere ist die Seite der Realität. Diese Seite ist bei den Griechen noch die der materiellen, physikalischen, der Natur immanenten Geistigkeit. Der Geist ist noch nicht das Wissen des Geistes von sich; die Seite seiner Realität ist die natürliche Seite der Erscheinung. Das griechische Prinzip ist noch nicht zur Welt des Denkens ausgebildet. Die höhere unsinnliche Welt steht noch nicht über der sinnlichen; aber in dieser ist das Geistige die wesentliche Bestimmung. Das Geistige ist das Freie;

die Affirmation des Geistes ist die selbstbedingte Tätigkeit: der Geist ist das Hervorbringen seiner selbst. Diese Affirmation ist nur durch die Beziehung auf die Natur; der Geist setzt sich voraus, und durch die Negation seines Andersseins, durch die Negation des Natürlichen ist er frei. Die Bestimmung des Geistigen besteht also einmal in dem Natürlichen und das andere Mal in der Zurücksetzung, in der Unterordnung des Natürlichen. Daß die Götter der Griechen sich das Natürliche unterworfen haben, ist bei ihnen zum Bewußtsein gekommen.

Die Griechen haben das Geistige individuell gehabt, es zur Subjektivität erhoben, so daß das Subjekt die wesentliche Seite an der Realität und das Natürliche heruntergesetzt war. Dies Natürliche hat als Ausdruck für den subjektiven Geist zu dienen; so kann es nur die menschliche Gestalt haben, denn nur diese kann geistiger Ausdruck sein. Daß Gott ihnen nur in Marmor, Metall, Holz, in Gebilden der menschlichen Phantasie, nicht aber im Fleisch, in wirklicher Existenz erschienen ist, erklärt sich dadurch, daß ihnen der Mensch nur gegolten hat, Ehre und Würde gehabt hat, insofern er sich zur schönen Gestalt hervorgehoben, zur Freiheit der schönen Erscheinung herausgearbeitet hat. Die Göttlichkeit ist also der Zufälligkeit des Einzelnen unterworfen gewesen, Form und Gestalt derselben blieb eine vom besondern Subjekt erzeugte, und auf diese Weise sind es nur die Griechen gewesen, die sich so ausbildeten; alle andern Völker waren Barbaren, und unter den Griechen selbst blieb der Unterschied bestehen zwischen eigentlichen freien Griechen und Sklaven.

Es ist eben nur die eine Seite, daß der Geist das ist, wozu er sich macht. Die andere ist die, daß der Geist das ursprünglich Freie, daß die Freiheit seine Natur und sein Begriff ist, und diese Seite haben die Griechen noch nicht gefaßt, eben weil sie noch nicht gedacht, sich im Gedanken erfaßt haben. Sie haben den Geist noch nicht als das Ansich in seiner Allgemeinheit erkannt, sondern nur nach der Seite, wie er sich hervorbringt. Sie haben also noch nicht die Vorstellung gehabt, daß der Mensch an sich nach dem Ebenbilde Gottes gemacht sei. Darum haben sie die christliche Idee von der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur

noch nicht gehabt, nicht den Menschen nach seinem Begriff, sondern erst den herausgearbeiteten, der sich gesteigert, idealisiert hat, in Beziehung zu dem Göttlichen gewußt. Erst der in sich gewisse innere Geist, der sich seine innere Welt erzeugt hat, kann es ertragen, daß das Natürliche unmittelbar das Geistige in sich eingebildet hat. Wenn der Gedanke für sich frei ist, so kann er die Seite der Erscheinung frei entlassen und hat die Sicherheit, einem Diesen die göttliche Natur anzuvertrauen. Er denkt das Geistige und kann es in seiner Unmittelbarkeit lassen wie es ist. Um das Geistige vorzustellen, das Göttliche festzuhalten und die Einheit äußerlich anschaulich zu haben, braucht er nicht mehr die Natürlichkeit in das Geistige einzubilden, sie umzuarbeiten, damit sie das Geistige ausdrücke, sondern indem der freie Gedanke das Äußerliche denkt, kann er es lassen, wie es ist, er kann das Göttliche in diesem Unmittelbaren fassen: denn er denkt diese Vereinigung des Endlichen und Unendlichen und weiß sie nicht als zufällige Vereinigung, sondern als das Absolute, die ewige Idee selbst. Das ist erst die tiefe Idee, die den unendlichen Gegensatz in sich hat.

Man pflegt der griechischen Religion ihren Anthropomorphismus vorzuwerfen und hält den Anthropomorphismus an sich selbst für einen Mangel in der religiösen Vorstellung. Schon Xenophanes hat gesagt, die Menschen haben sich die Götter nach ihrem Bilde gemacht; wenn sich die Löwen Götter machten, würden sie sie als Löwen vorstellen. So wird auf das Wort, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde gemacht habe, erwidert: *mais l'homme lui a bien rendu*, — der Mensch hat sich Gott nach seinem Bilde gemacht. Unterscheiden wir aber genauer, so ist zu sagen: das Menschliche ist das Geistige, und so ist es das Vortreffliche, Wahrhafte der griechischen Götter, wodurch sie über allen Naturgottheiten und über den alten Abstraktionen stehen, wie dem einen, dem höchsten Wesen, der leeren Identität, dem leeren, bestimmungslosen, unbestimmten Wesen. Die Geistigkeit ist das Höhere, das Geistige ist das Wahrhafte gegen die Bedeutung von Naturmächten als solchen Abstraktionen. Die Griechen haben die Natur nicht vergöttert, sondern das Natürliche in ein Geistiges verwandelt. In Wahrheit aber ist der Mangel der griechischen Götter,

daß sie nicht anthropomorphistisch genug sind. Die Griechen haben wohl Heroen gehabt, aber diese wurden noch nicht göttlich verehrt; solche Menschenvergötterung ist erst etwas Späteres und von anderer Bedeutung, wie z. B. bei den römischen Kaisern. Dieser Anthropomorphismus fehlt den Griechen.

Andererseits wird es auch als ein Vorzug der griechischen Götter angegeben, daß sie menschlich gebildet gewesen seien. In seinen „Göttern Griechenlands“ singt Schiller: „Da die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher“. Sein Gedicht läßt erkennen, daß er auf das tiefste angeregt, seine Vorstellung aber zum Teil ganz schief war; denn in Wahrheit ist der christliche Gott durchaus menschlicher als die Götter der Griechen. In der christlichen Religion heißt es: Gott ist im Fleische erschienen; und das Christentum ist, Christus als Gott und Gott als Christus zu verehren. Der Gottmensch Christus ist noch in viel bestimmterem Sinne menschlich gewesen und hat eine ganz andere Menschlichkeit der irdischen Präsenz, der natürlichen Umstände, des Leidens und schmachvollen Todes gehabt als die Menschlichkeit der schönen griechischen Götter. Will man deren Menschlichkeit als Vorzug ansehen, so kann man es sicher nicht tun gegen die Menschlichkeit Gottes in der christlichen Religion und Kirche; hier ist noch ein ganz anderer Anthropomorphismus.

Was nun aber dies der griechischen und christlichen Religion Gemeinsame betrifft, so muß man sagen, daß wenn Gott erscheinen soll, so kann er nur als Geistiges erscheinen. Daß nun seine Erscheinung, Äußerlichkeit, Unmittelbarkeit, Wirklichkeit für die sinnliche Anschauung, für die Vorstellung als Geistiges erscheine, so kann er nur in menschlicher Gestalt auftreten. Sonst gibt es keine sinnliche Weise, in der das Geistige sich als Geistiges zeigt. Gott gibt sich zwar in der Natur zu erkennen, in der Sonne, in den Bergen, den Bäumen, dem Tier, in dem Zusammenstimmen ihrer Zwecke und Mittel, oder auch im feurigen Busch, im Säuseln des Windes; in allem diesem aber ist Gott nur wahrnehmbar im Inneren des Subjekts, während alle diese Natürlichkeiten in ihnen selbst die Geistigkeit nicht ausdrücken. Das tut allein die menschliche Gestalt; in ihr stellt man

vor sich das Sinnliche des Geistes, aus ihrer Bildung strahlt das Geistige als solches heraus. Wenn Gott also für die sinnliche Anschauung, Vorstellung erscheinen soll, dann kann er nur erscheinen in menschlicher Gestalt. Und Gott muß erscheinen, muß die Weise des Erscheinens für sinnliche Anschauung haben; denn das Wesen muß überhaupt erscheinen; es ist nichts, wenn es nicht erscheint, die Weise der Unmittelbarkeit an ihm hat, sich im Anderssein auf unmittelbare Weise hat. Und wenn dieser Weisen des Erscheinens viele sind, so ist doch die Erscheinung in der Natur viel inadäquater als die menschliche Gestalt. Dies ist das Gemeinschaftliche im Griechentum und Christentum.

Doch aber unterscheiden sich beide, und auf diesen Unterschied kommt es dann an, daß der Geist sich hat zum christlichen Geiste bilden müssen, weil im griechischen Bewußtsein das Erscheinende, der Gottmensch, nicht bloß ein Moment des höchsten und wahrhaften, an und für sich seienden Geistes geworden und gewesen ist. Das ist die Hauptsache: der erscheinende Gott, d. h. Gott nach der Bestimmung zu erscheinen, ist nicht der absolute Gott: dieser muß erscheinen, — also, daß er erscheint, ist wesentlich nur ein Moment der ganzen Totalität. Der wahrhafte Mangel der griechischen Religion, gegen die christliche gehalten, ist also, daß in ihr die Erscheinung die höchste Weise, überhaupt das Ganze des Göttlichen ausmacht, während in der christlichen Religion das Erscheinen nur als ein Moment des Göttlichen angenommen wird. Christus ist gestorben; d. h. der erscheinende Gott ist gesetzt als ein sich Aufhebendes, ein Moment, und erst als gestorben, erhoben zur Rechten des Vaters, ist er in seiner Vollendung gesetzt. Das Erscheinen muß sein, kann nicht weggelassen werden; aber es muß so sein, daß es als ein Moment, als Aufzuhebendes, Aufgehobenes ist. In den griechischen Göttern ist die Erscheinung des Gottes in würdiger, künstlerischer Gestalt, und das Sinnliche ist in der Schönheit verklärt zum Ausdruck des Geistigen; die griechischen Götter sind Ideale. Aber ihre Weise, daß sie erscheinen, bleibt hier die ausschließliche, höchste Weise, in der das Göttliche gesetzt ist. Der erscheinende Gott ist nicht als Moment ausgedrückt; die Form der Erscheinung ist die höchste Form, das Ideal ist nicht zugleich als ideell gesetzt.

Beide Bestimmungen hängen damit zusammen, daß der griechische Gott für den Menschen noch ein Jenseitiges ist; der Geist aber ist absolut dies, in dem Erscheinen in sich, bei sich selbst zu sein. Wenn aber das Erscheinen die perennierende Form ist, so ist der Geist, der erscheint, in seiner verklärten Schönheit ein Jenseitiges für den subjektiven Geist, und die wahrhafte Versöhnung des Geistes mit sich selbst in seinem Anderssein kann noch nicht vorhanden sein. Die beiden Einseitigkeiten sind zugleich vorhanden, aber noch unausgeglichen. Es zeigt sich hier das Extrem der Subjektivität, daß der Gott nur ein vom Menschen Gemachtes ist; das ist die subjektive Seite, die der Gott behält. Eben-
darum ist er zu objektiv, und das Subjektive ist noch nicht die wahrhafte Subjektivität, weil die Subjekte das Objekt noch sich gegenüber haben. Das Subjekt ist noch nicht gewußt, anerkannt als in Gott aufgenommen; der erscheinende Gott ist nicht gesetzt als nur Moment, und deswegen ist der Mensch nicht gesetzt als affirmatives Moment, deswegen nicht in Gott aufgenommen. Das Subjekt als solches, der menschliche Geist, weil er noch nicht in Gott aufgenommen ist, ist noch nicht absolut berechtigt; die Subjektivität ist noch nicht zu ihrer Tiefe gekommen, sondern ist noch behaftet mit einem Jenseits und wird noch von außen bestimmt.

In dieser Weise der religiösen Anschauung der Griechen ist die Vielgötterei unmittelbar enthalten. Sobald Gott im Fleische erscheint, so ist unmittelbar nur ein Gott. Man sagt wohl, Gott erscheine in der Natur, in dem ganzen Menschengeschlecht; damit aber bleibt man noch bei der Entäußerung stehen, bei einer veräußerlichten Erscheinung: denn man versteht darunter, daß er gerade nicht als Gott erscheint. Als Gott erscheinend aber erscheint er als Sohn und zwar als ein Sohn.

Wir finden also in der Religion der Griechen denselben Geist, den wir in ihrer Subjektivität bereits betrachtet haben. Die Religion ist nichts anderes, als daß das Allgemeine des Inhalts des Begriffs zum Gegenstande wird und als der wesentlichste Gegenstand anerkannt wird, daß der einwohnende Geist für sich in der Vorstellung gefaßt und als das Wesen verehrt wird. Als diesen inneren Geist haben wir bei den Griechen den Geist erkannt, der aus der Natur zu seiner Freiheit

kommt. Die Hellenen haben zuerst die Naturmacht in ein Geistiges umgewandelt, so daß diese Macht nur noch als Anklang bleibt, der wesentliche Inhalt aber im Geistigen ist. Der Geist der Griechen enthält also wohl Naturelemente, aber nur als einen Anfang, welcher dann in geistigen Inhalt umgewandelt wird; das Naturelement ist noch Anklang in dem geistigen Inhalt, aber der wesentliche Inhalt ist eben die Vorstellung, der geistige Inhalt. Der Grieche hat Gott als Geist, oder den Geist, nicht eine Naturmacht, als Gott verehrt. Wir können die griechischen Götter nicht wie die indischen auffassen, daß ihr Inneres, der wahrhafte substantielle Inhalt, eine Naturmacht gewesen sei und die menschliche Gestaltung als eine anthropomorphe Zutat sich verhalte, eine äußerliche Form, die für die Betrachtung auf menschenhafte Weise dargestellt sei. Der Gott der Griechen ist nicht die Naturmacht, sondern allein das Geistige, verbunden mit dem Natürlichen, das aber, wie gesagt, als ein Untergeordnetes herabgesetzt ist, nur den Ausgangspunkt bildet. Der Gott der Griechen ist noch nicht der absolute freie Geist gewesen, sondern der Geist ist gewesen als eine noch bestimmte Individualität, als bedingt von äußerlichen Bestimmungen anfangend oder ein bestimmter Geist, Geist in menschlicher Weise zugleich; denn eben der Mensch ist der besondere Geist, der sich beschränkend als solcher existiert. — Diese Mitte haben die Griechen auch verehrt, den bedingten Geist, der noch nicht für sich selbst als Geist ist, sondern der dies ist, sich noch auf sinnliche Weise zu manifestieren, so aber, daß diese nur das Element seiner Manifestation, nicht sein Gehalt, seine Substanz ist.

b) Die besonderen Götter.

Diese Angaben sollen für uns das Leitende sein in betreff der Hauptmomente der griechischen Mythologie; dies ist die notwendige Form, der wahre Standpunkt, auf welchen der Geist, der aus dem Orientalischen herkommt, sich stellt. An diesem Begrifflichen halten wir fest; ein solches Leitendes haben wir nötig teils gegen die vielfache Gelehrsamkeit, die in neuerer Zeit mythologischen Stoff herbeigebracht hat, teils auch gegen den abstrakten

Verstand, der nur einzelnes, die eine oder die andere Seite festhält. Die Bestimmung, die angegeben ist, haben wir auf bestimmte Weise aufzuzeigen, wie sie bei den Griechen erschienen ist. Wir haben die Naturmacht und die geistige Macht bei ihnen vereinigt gefunden, aber so, daß die geistige Individualität das Wesentliche ist, die Naturmacht nur den Ausgangspunkt bildet, einen Anklang gegen die ihrer Natur nach geistige Individualität darstellt.

Ausdrücklich ist diese Herabsetzung des Natürlichen, der Übergang zum Geistigen in der griechischen Mythologie als Hauptpunkt vorhanden, als Wendepunkt des Ganzen, als der Götterkrieg. Es ist der Krieg der neuen Götter mit den alten, der Sturz der Titanen durch die Herrschaft des Zeus, der Übergang der Herrschaft der Naturmächte zu der Herrschaft der geistigen Mächte, des Orients zum Okzident. Die Titanen sind Uranos, Chronos, Äther, Selene, Helios, Okeanos, Gää, die Eumeniden, auch der Eros, die Liebe, als dieses Abstrakte, dies Allgemeine, der Zusammenhang, die Verbindung Unterschiedener, ferner Dione, aus der nachher Aphrodite gebildet worden ist als ihre Mutter. Sie sind Naturwesen, an deren Stelle sich Zeus, der politische Gott, Apollo, der wissende Gott, Poseidon, der Erderschütterer usw., gesetzt haben. Diese neuen Götter sind die griechischen, jene alten die asiatischen. Das zweite Geschlecht ist aus dem ersten hervorgegangen; die geistigen Mächte haben sich entfaltet, die natürlichen sind verschwunden. Sie werden auch noch verehrt, aber sie sind nicht mehr die herrschenden. Sie sind an den Saum der Erde verwiesen und herrschen jenseits der sich klar gewordenen Erde. Besonders ausgezeichnet ist Kronos, der seine Kinder verschlingt; es ist die Herrschaft der abstrakten Zeit, worin die Gestaltungen, die hervortreten, als Naturgestalten aufgezehrt werden; nur das Verschwinden ist an und für sich. — Diese wilde Zeugungskraft der Natur ist gehemmt worden, und Zeus ist das Haupt der neuen Götterfamilie. Dies sind Götter, die wesentlich geistige Bedeutung haben und als geistige bestimmt sind. Man kann den Übergang nicht naiver aussprechen, dies neue Reich, die neue Welt, die in den Griechen aufgegangen ist, die darauf angewiesen waren, das Geistige als das Wahre, Herrschende, Substantielle zu erkennen. Volle Kon-

sequenz muß man in jenen griechischen Mythen nicht suchen; aber die großen Hauptmomente drücken diese Überwindung, das Zurückweisen des Natürlichen aus. Prometheus, der den Menschen das Feuer gab und vieles andere erfand, hat auch das eingeführt, daß die Menschen bei den Opfern nur die Knochen und die Haut den Göttern darbringen, das Fleisch aber selbst verzehren. Es kann verwundern, daß er unter den Titanen ist; er ist nach einer Seite der spätere Hephästos, denn seine Erfindung, seine geistige Tätigkeit gehören dem Verstande an. Aber ihr Zweck, Inhalt ist ganz endlicher, prosaischer Art. Übrigens findet sich ein solcher Unterschied zwischen den Göttern schon bei den Ägyptern; Osiris und Isis gehören der dritten Götterklasse an, sind also die reichste Bestimmung gegenüber den früheren Göttern, die nur Naturbestimmungen sind.

Das Zweite ist, daß zwar die Scheidung und das bestimmte Verhältnis der Überwindung der Titanen ausdrücklich dargestellt, daß aber dies Verhältnis der Überwindung der Naturmächte durch die neuen Götter auch in diesen erhalten ist, daß in den neuen Göttern der Anklang an das Alte vorhanden ist, daß dieses beides verbunden ist, aber nicht chemisch, sich durchdringend, vereinigend, sondern daß das Naturelement nur anklingt. Zeus ist natürliche Macht, zusammen mit Hera, der Gebärerin, als Macht der erzeugenden Lebendigkeit; er ist der Äther, hat seine Blitze und Wolken; aber er ist in erster Linie dieses politische Wesen an und für sich, der Gott *πόλις*, der Schützer der Gastfreundschaft. Okeanos und Pontos sind Titanen; unter den neuen Göttern ist Poseidon an ihre Stelle getreten, der zwar die Wildheit des Elementes an sich hat, die Erinnerung dessen, der als Titan ganz Naturwesen war, zugleich aber eine sittliche Figur: er hat Mauern gebaut und das Pferd geschaffen. Der Gestalt des Apollo liegt das Naturelement des Lichtes, der Sonne überhaupt zugrunde, das als Helios verehrt wurde. Aber das Naturelement ist in die analoge geistige Weise zum Selbstbewußtsein umgewandelt. Seine Strahlen sind Sonnenstrahlen, Lichtstrahlen; aber sie sind auch das Wissen, das hellmachende Licht als Licht des Geistes. Müller in seinem Buch über die Dorier gibt in der willkürlichen Weise, die bei ihm herrschend ist, zu, daß viele Andeutungen vorhanden sind, daß dem Apollo

das Licht zukomme, führt uns aber damit irre und weist den Gedanken auf unstatthafte Weise durch die Frage ab, wie Apollo mit Sonnenstrahlen habe den Python und Tityos totschießen können¹⁾; es seien Pfeile gewesen. So geht es hinüber und herüber, und nachher kommt er auf Apollo *Ἀννείος* zu sprechen, den besonders Creuzer ausführlich behandelt hat, der aus dem Morgenland kommt und das Lichtprinzip enthält. Schon dieser Name deutet, wie auch Müller anerkennt²⁾, auf den Zusammenhang mit dem Licht; Apoll war Hirte bei Admet, die freien Rinder waren aber dem Helios heilig; seine Strahlen, als Pfeile vorgestellt, töten den Python. Die Idee des Lichts wird man als die zugrunde liegende Naturmacht aus dieser Gottheit nicht fortbringen können, zumal da sich die anderen Prädikate derselben leicht damit verbinden lassen. Was wir sagen, ist dies, daß in Apollo das Licht das Naturelement sei, das ins Geistige umgebildet ist. Das Licht ist das Klarmachende, alles zur Erscheinung Bringende. Deswegen ist Apollo der wissende Gott, und als der wissende ist er auch der Gott des Wissens, der sprechende, prophezeiende, weissagende, alles Verborgene ans Licht bringende, ins Dunkel schauende. Darum ist er auch der reinigende, sühnende Gott; entgegengesetzt den Eumeniden, die das Verbrechen festhalten und hart strafen, haben die neuen Götter auch das Prinzip der Versöhnung und Reinigung in sich. So ist auch er selbst rein, macht alles rein und erhebt es zu seiner Reinheit; er hat keine Gattin, sondern nur eine Schwester, und ist nicht verwickelt in so viele häßliche Geschichten wie die anderen Götter. Er ist der Verderbende, der mit seinen Strahlen die Menschen tötet, aber auch der Heilende und Bekräftigende. Als Sonnengott ist er auch Herr der Harmonie; wie die Sonne Führer des harmonischen Reigens der Gestirne, so ist er der Sänger und der Führer der Musen. Es ist vollkommen geschichtlich, in Apollo die Bestimmung des Lichtes zu erkennen; die geschichtliche Nachweisung hat Creuzer in sehr vielen Zügen geleistet. — Ebenso enthält Artemis den Anklang an Selene in sich und sind die Najaden zu den Musen umgebildet worden. Die meisten

¹⁾ Otfried Müller, *Die Dorier*. Breslau 1824. 1. Bd., S. 284.

²⁾ Ebenda, S. 304.

weiblichen Gottheiten haben ihren Anfang in der Vorstellung der allgemeinen Lebenskraft des Gebärens, der Fruchtbarkeit. In dieser allgemeinen Naturbestimmung wurzeln die meisten Göttinnen; Kybele, die Diana von Ephesus, ist die Mutter Natur, *φύσις*, wie ja auch die ionische Philosophie in Kleinasien damit ihren Anfang nimmt, *περὶ φύσεως* nachdenkt. Die Mutter Natur ist dann zur Artemis umgebildet worden, die das Wild tötet und die Frauen, wie Apollo die Männer; hier ist jene Bestimmung der Mutter Natur ganz zurückgedrängt.

Wenn man die Züge, die das Naturelement betreffen, als Geistiges deutet, die Verwandlung des Natürlichen in Geistiges bei den griechischen Göttern aufweist, so ist es falsch, dies für ein Allegorisieren von unserer Seite oder durch die späteren Griechen zu erklären und zu sagen, bei den Griechen sei das geschichtlich nicht gewesen, sondern es sei eine spätere oder unsere Erklärungsart. Dagegen ist zu sagen, daß das Herüberwenden des Natürlichen ins Geistige gerade griechischer Geist ist. Die ganze Sammlung griechischer Epigramme ist nichts als äußerliches Spiel, hübscher Einfall, Geistiges von äußerlichem Anfange, der in etwas Geistiges umgebildet ist. Was die Menschen abhält, das einzusehen, ist der Verstand, der die Kategorie, die Einheit nicht zu erkennen vermag. Er führt Bestimmungen an und schließt, es sei ein supranaturalistischer Gott gewesen, d. i. ein geistiger Gott, ein unstatthafter Ausdruck, weil er nicht ausschließt, daß der Anklang der Natur nicht als äußerlicher Ursprung dabei ist. Der Verstand hält beides auseinander, findet das Geistige darin und weiß dann mit dem anderen, dem Natürlichen, nicht auszukommen. Die Griechen sind nach dieser Seite, dem Anklang an das Naturelement, den Orientalen zugewandt. Man sagt, sie haben die ganze Natur beseelt; aber dies ist nicht das eigentümlich Griechische, es ist etwas Orientalisches. Bei den Griechen ist das Eigentümliche die Verbindung des Natürlichen mit der Individualität: diese Quelle ist die Göttin, dieser Fluß der Gott. Schöner und lieblicher ist das Bild der Natur freilich in der Phantasie der Griechen als bei den Orientalen. Das kommt aber daher, daß sie das Menschliche als die Form geehrt haben, in der sich das Göttliche offenbart. So sind sie frei von den orientalischen Absurditäten geblieben. Man

hat sich in neueren Zeiten gewöhnt zu sagen, Helios sei der Gott der Sonne. Solche Vorstellung haben die Griechen nicht gehabt; Helios ist nicht der Gott der Sonne, sondern die Sonne selbst als Gott, Poseidon nicht der Gott des Meeres, sondern der Gott Meer selber. Ein Gott der Natur als Herr über die Natur ist etwas ganz anderes, als in den griechischen Göttern enthalten ist. Sie sind nicht bloß Naturmächte, sondern wesentlich geistige Individualität, die hier das Entscheidende, aber noch nicht freie Individualität ist. Der Geist ist noch nicht im Geiste aufgefaßt. Die Griechen sind frei, aber ihre freie Individualität ist ihnen noch nicht selbst ihr Gegenstand; das wird sie erst im freien Geiste.

Geistige Götter, sittliche geistige Mächte sind es, von denen die Griechen als von den wahrhaften gewußt haben: diesen haben sie, was sich zugetragen hat, zugeschrieben und das, was äußerlich erschienen ist, aus ihnen erklärt. Auch wir wissen nichts Höheres, als daß der Geist die absolute Macht und Wahrheit ist; aber in der christlichen Religion ist dies auf eine tiefere Weise zum Bewußtsein gekommen. Die Griechen haben wohl erkannt, daß das Geistige das wahre Wesen sei; sie haben dieses aber nur als in mannigfache Partikularitäten zersplittert gewußt. Diese aber sind ihnen nicht abstrakt geblieben; die geistigen Mächte, die sie kennen, sind keine leeren Allegorien wie in den modernen Dramen Liebe, Pflicht, Ehre usw., — sie sind als Individualitäten, Subjekte zu fassen; das Geistige ist wesentlich Subjektivität. Dies ist das eigentümliche Werk des griechischen Geistes; wir haben schon erwähnt, daß Herodot, der dies kannte, angibt, Homer und Hesiod seien es gewesen, die den Griechen ihre Götter, diese geistigen Individualitäten, gegeben haben, und es sind keine Fabeln, was sie erfanden, sondern das Wahrhafte selbst. Mehr noch als der Dichter gab ihnen der bildende Künstler die bestimmte Gestalt und hat diese individuellen Charaktere so ins reine Schöne vollends herausgearbeitet. Phidias hat den Griechen den olympischen Zeus gebildet, und als sie ihn sahen, sagten sie: das ist der olympische Zeus.

Das Geistige ist so Subjekt, das ihnen an einem anschaulichen Bilde klar werden konnte. Wie der ägyptische Geist der ungeheure Werkmeister war, so haben die Griechen durch

ihre schöne Phantasie sich Bilder hinzustellen gewußt und sich durch ihre unerschöpflichen Produktionen das Wahre klarzumachen gesucht, nicht aber unser unaufhörliches Erklären und Explizieren gekannt.

Die griechischen Götter sind weder Personifikationen von Naturmächten, noch sind sie Abstraktionen wie die Zeit, der Himmel, der Eine, der reine Gedanke, oder die Weisheit, das Wissen, die Notwendigkeit. Solche Abstraktionen des Geistigen sind diese Götter nicht, keine Allegorien. Die Allegorie ist solch eine Abstraktion, eine allgemeine Vorstellung, der das Äußerliche mit allerhand Attributen behängt ist wie die Horazische *Necessitas*, die ihre „*clavos trabales et cuneos*“ (carm. I, 35, 18) in eherner Hand trägt; sie ist keine Individualität wie die eines griechischen Gottes. Die griechischen Götter sind auch keine Symbole, die ein Zeichen von irgend etwas anderem sind. In dem Tier, das ein Zeichen ist, steckt ihnen sogar noch mehr. Der Adler ist stark: daher ist er das Zeichen des Zeus; aber er ist auch dieser eine besondere Vogel. Die Individualität der griechischen Götter aber drückt an ihnen selbst aus, was sie sind; sie sind sittliche Wesen, und ihr Inhalt ist ein Geistiges. Ein Apollokopf, der bildhauerisch darstellt, wie die Dichter den Apoll schildern, ist kein Symbol, sondern er ist selbst Darstellung des geistigen Charakters, der Ausdruck, das Äußerliche, worin sich das Geistige manifestiert; er ist ganz dem Geistigen angemessen, so daß nur dies, die ewige Ruhe und sinnende Klarheit, darin enthalten, gegenwärtig ist. Den Besonderheiten an diesen Gestalten nachzugehen, ihre Anfänge hervorzuheben und diese als das Wesentliche anzugeben, ist im Interesse der geschichtlichen Untersuchung, aber nicht im Interesse des Schönen, der göttlichen Ruhe und Festigkeit, die uns aus ihren Bildern entgegenstrahlt. Herakles z. B. ist eigentlich die Sonne, Poseidon das Meer, Apollo wieder die Sonne; so nimmt man das Abstrakte, teils das natürliche, teils das Abstrakte des Gedankens, wie Zeit, Weisheit usw. für das Wesentliche. Aber da die griechischen Götter geistige Individualitäten sind, so ist jenes nicht ihr Wesen, sondern das, konkrete Geistigkeit zu sein. Abstraktionen des Verstandes sind nicht Ideen; die Idee enthält wesentlich den Einheitspunkt der Subjektivität. Es sind Individualitäten, die konkret sind, Subjekte von vielen Eigen-

schaften, während ein Allegorisches immer nur eine Eigenschaft enthält, selbst nur eine Eigenschaft ist.

Die griechischen Charaktere sind überhaupt konkrete Individuen: in Achill ist der größte Zorn, die heftigste Leidenschaft mit weicher Rührung, freundschaftlicher Liebe verbunden. Die Götter nun sind die größten Individualitäten; als geistige müssen sie dies sein. Sie sind aber auch besondere Charaktere; eine Bestimmung ist etwa in dem einen überragend, aber jedem als lebendiger Individualität kommt eine Menge von Bestimmungen zu. Hier geht die Zufälligkeit an, so daß es vergebens sein würde, die griechischen Götter in ein System bringen zu wollen. Hauptmomente lassen sich wohl unterscheiden; aber diese Götter bleiben wesentlich besonderte, und dies darum, weil die Griechen zwar Gott als Geist verehrt, aber noch nicht als freien, absoluten Geist gewußt haben, sondern als Geist, der aus der Natur herkommt, mit dem Natürlichen behaftet ist und deswegen die Bestimmung der Besonderheit an ihm hat. Indem nun den Griechen die geistigen Mächte so als Individualitäten zum Bewußtsein kamen, haben sie einen Olymp von Göttern, einen Kreis von Gestaltungen des sittlichen Lebens gehabt. Zeus steht an der Spitze; man kann darin die Bestimmung der Einheit finden. Aber er regiert über die andern Götter nicht in wahrhafter Kraft, so daß diese in ihrer Besonderheit freigelassen bleiben. In aller Besonderheit ist auch die Bestimmung der Einheit vorhanden, aber noch nicht in ihrer wahren Würde, Kraft und Recht, so daß die Besonderheit noch in ihren Härten freigelassen ist, unerweicht unter dem Begriffe des Geistes. Es ist notwendig, daß hier zufällige Besonderheiten ihre Stelle haben, weil es der erste, aus dem Natürlichen aufgehende Geist ist. Deswegen ist an den griechischen Göttern sogleich dieser Kontrast zwischen ihrer Göttlichkeit, wesentlichen Schönheit, und der Zufälligkeit auffallend, die man als menschliche Schwäche auffaßt.

c) Die zufälligen Momente der Religion.

Es muß hier dann auch auf den besonderen Stoff hingewiesen werden, den äußerlichen Ursprung, woraus diese Besonderheiten stammen; wo ist dieser zu suchen? Er ist

aus den Anfängen dieser Göttergestalten zu erklären; sie kommen von außen her, aus der Natur und aus fremden Religionen, und werden erst vom Geiste geistig gemacht. Diese Anfänge sehen wir demgemäß erstens in dem, was man Lokalgottheiten nennt. Erinnern wir uns, wie wir das Zerstreute des Anfangs des griechischen Lebens gesehen haben; dies von Haus aus Zerstreutsein und sich vielfach Punktualisieren führt sogleich die Lokalvorstellungen mit sich. Von solchen Lokalgöttern muß gesagt werden, daß sie eine viel größere Breite, Umfang und Bedeutung gehabt haben als nachher, wie sie in den Kreis der übrigen traten; sie haben für alles das zu wachen, was in jenem Gesamtkreise unter die verschiedenen Götter verteilt ist. Andererseits erhält die Lokalgottheit nur eine bestimmte Bedeutung; der Gott ist bestimmt nach den besonderen Nöten, Angelegenheiten und Interessen, die in jener Gegend zum Bewußtsein gekommen sind. In mancher lokalen Beziehung sind die Götter so auch noch symbolisch wie bei anderen Völkern. In Palästina war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs mannigfach lokalisiert; hier finden wir eine Menge Zeus und Herakles, deren jeder seine besondere Geschichte hat, von lokalem Ursprunge. Die indischen Götter haben auch an verschiedenen Orten Tempel; und in jedem Tempel gibt es besondere Puranas, Göttergeschichten. Ebenso ist es mit den katholischen Heiligen und ihren Legenden, wo aber nicht von dem Lokalen, sondern z. B. von der einen Mutter Gottes ausgegangen und dann zu der vielfältigsten Lokalität fortgeschritten wird. In katholischen Gegenden hat jedes Heiligenbild seine besonderen Wunder; Maria, sonstige Heilige sind lokalisiert. In Griechenland ist alles zuerst zerstreut gewesen und dann in eins zusammengefaßt worden. Es kommt hinzu der zugrunde liegende Geist der freien Phantasie der Griechen, die zu jedem Umstande die anmutigsten Geschichten gemacht haben. Solche anmutigen Geschichten, deren Grenze nicht bestimmt ist, sind Quellen von neuen Einfällen, die, durch eine Menge von besonderen Umständen hervorgebracht, im lebendigen Geiste der Griechen immer neu hervorsprudelten.

Eine zweite Quelle solcher Besonderheiten sind vornehmlich die fremden Religionen, Gottheiten, Mythen. Diese alten Religionen, die vornehmlich Naturreligionen gewesen sind, sind

meistens ebenso für sich besonders getrennt erhalten worden, als sie verarbeitet und umgebildet worden sind. Wir haben schon davon gesprochen, daß die griechischen Götter einerseits aus Asien hergekommen, anderseits einheimisch ausgebildet worden sind. Die Naturgötter kommen aus Asien, die Phantasiegötter wurden als geistige Wesen in Griechenland geschaffen. Jene Götter sind symbolisch; es liegt in ihnen eine Beziehung auf die Natur, namentlich sind kalendarische Partikularitäten in ihnen enthalten. Die echt griechischen Götter sind, wie wir gezeigt haben, nicht symbolisch, so wenig wie das Gesicht des Menschen, das auch das Geistige in ihm ausdrückt. Die zwölf Arbeiten des Herakles sind symbolisch; er ist eine kalendarische Gottheit. Die vielen Liebschaften des Zeus sind symbolische Erzählungen von der zeugenden Naturkraft. Aber Zeus selber ist es nicht, wenn auch die Partikularitäten solcher Geschichten symbolisch und von andern Völkern entnommen sind.

Das Erhalten der fremden Kulte führt uns auf das berühmte, schon oben erörterte Kapitel von den Mysterien der Griechen. Diese Mysterien, die Eleusinischen wie die Samothrakischen, sind etwas, das die Neugierde aller Zeiten auf sich gezogen hat, weil sie den großen Ruhm der Tiefe von Weisheit, Offenbarung, Erkenntnis, dieses Vorurteil für sich haben. Es ist nur für ein Vorurteil anzusehen, wenn man glaubt, das Alte sei trefflicher als das Nachherige, worein es umgebildet ist. Die Mysterien sind alt; man nimmt sie schon deswegen für das Tiefere, worin die reinere Wahrheit des Menschen selbst vorgetragen worden sei. Besonders hat man die Hypothese gehabt, daß die Einheit Gottes dort gelehrt worden sei gegen die Vielgötterei der Volksreligion, ferner die Lehre von der Unsterblichkeit der Seelen, dem seligen Zustande derer, die sich sittlich betragen haben, und der unsterblichen Qual der Gottlosen. Dergleichen ist mehr oder weniger Erdichtung. Es sind alte Religionen, und da ist es ungeschichtlich und eine Torheit, zu meinen, tiefe Philosopheme seien darin enthüllt, vorgestellt worden. Im Gegenteil, das Alte ist seiner Natur nach nichts anderes als ein Rohes, dessen Inhalt nichts anderes sein konnte als Vorstellungen von Naturideen, wenn wir sie so nennen wollen, von der allgemeinen Umwandlung in der Natur, von dem,

was die Lebendigkeit ist, was sie tut. Ste. Croix¹⁾ hat dies zusammengestellt mit sehr großer umsichtiger historischer Genauigkeit, ohne sich in das geistreiche Hypothesenwesen, die deutsche Manier, einzulassen; die neue Ausgabe von Sylvestre de Sacy²⁾, diesem in jeder Rücksicht gründlichen Gelehrten, ist besonders bemerkenswert. Man muß nicht glauben, sagt er, daß es ein System von Lehren gewesen sei, was den Griechen von den Ägyptern, Pelasgern, Samothrakern überliefert wurde, sondern es sind offenbar sinnliche Handlungen, Gebräuche, Darstellungen. Und weiter sagt er, daß die mystische Darstellung nichts gewesen sei als Symbol der wesentlichsten allgemeinen Operationen der Natur und des Wechsels, den die Natur im Laufe des Jahres erfährt; wie sich die Erde zu den himmlischen Erscheinungen verhält, die Jahreszeiten, das Ersterben des Samens, sein Wiederaufkeimen, das wurde personifiziert vorgestellt. Das wissen wir an und für sich, daß wir bei den Ägyptern keine ausgebildete Lehre und Weisheit zu suchen haben, und bei den andern noch weniger. Das Allgemeine, was der Demeter und Persephone, späteren Namen, zugrunde liegt, wissen wir, daß sie des Bakchos Stelle eingenommen haben; aber vom Bakchischen selbst wissen wir, daß die Hauptsache obszöne Geschichten und Darstellungen waren, die allerdings wie bei den Ägyptern und Indern allgemeinen Sinn haben, wo das Hauptinteresse für die Vorstellung die Lebenskraft und die Veränderung ausmacht, welche sie hervorbringt.

Nun geht ja der Geist einen analogen Prozeß wie die Natur hindurch; auch der Geist muß sterben, um in sich zu erstehen. Der natürliche Geist befreit sich von seiner Natürlichkeit und ist dann freier Geist; er muß zweimal geboren werden, d. h. sich in sich selbst negieren. Da nun die Grundvorstellungen in den Mysterien rohe Darstellungen der Prozesse der Natur gewesen sind, die in abstrakter Weise dieselben Momente und Durchgänge hat wie das Geistige, so klingen dergleichen

¹⁾ Sainte-Croix, Baron de, 1746—1809, angesehener Archäologe: *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*. Paris 1784, 2. Aufl. 1817.

²⁾ Sylvestre de Sacy, Baron Antoine Isaac, 1758—1838, berühmter Orientalist, hat 1809 eine Biographie von Ste.-Croix veröffentlicht.

Darstellungen auch an das Geistige an, aber trübe, unklar, subordiniert. Man darf nur an die unzünftigen Geschichten denken, in denen die Vorstellung des Prozesses der Lebendigkeit enthalten ist. Solche altertümlichen Vorstellungen haben für den Geist der Griechen in ihrer Altertümlichkeit und geistigen Form etwas Schauererweckendes. Das weckt Schauer, wovon der Mensch merkt, es hat Bedeutung, — er hat Respekt davor, — wovon aber die Form, hier die sinnliche Form, ihn abschreckt; es ist etwas Geheimes darin, das intrigiert ihn und stößt ihn zurück. Er hat Ahnung davon, ist aber darin nicht bei sich selbst; es ist ihm noch nicht klar.

Ein Bedeutsames also ist in den Mysterien gewesen, aber etwas, wovon die Bedeutung noch nicht heraus ist. In den Göttern erst ist der Sinn der Mysterien den Griechen vor Augen gestanden, und das Klare erweckt keine Scheu. Das Vorherige aber ist nicht besser, sondern schlechter gewesen. Äschylos ist angeklagt worden, er habe die Mysterien offenbart: er hat ausgesprochen, Artemis sei eine Tochter der Demeter. Das ist nun die große Weisheit; da kehren wir die Hand nicht darum um. Das Bedeutsame, das nur geahnt, noch nicht bestimmt ist, ist der Bestimmtheit entgegengesetzt, in der die griechischen Götter für die allgemeine Vorstellung geheiligt waren. Indem man der Mythologie der Griechen in ihrem Anfange nachforscht, verschwindet die Bestimmtheit; da ist das geheimnisvoll Unbestimmte, und dies Unbestimmte ist entgegengesetzt den bestimmten Gestalten der Götter und droht ihrer klaren Gestaltung den Untergang. Will man die Götter der Kunst erhalten, so muß man jenes Unbestimmte davon fern lassen. Wenn man meint, in den Mysterien seien Lehren vorgetragen worden, die besser als der Volksglaube gewesen und deshalb verborgen gehalten worden seien, so ist zu bemerken, daß auch die Frauen und Kinder in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht waren, und in die Samothrakischen auch; Philipp hat dort die Olympias kennengelernt. Es ist sehr schief, wenn man meint, daß ein Volk außer der öffentlich anerkannten Sitte, Bildung, Religion noch eine besondere Religionsweisheit gleichsam in einer anderen Tasche hätte. Wie die Leute z. B. vor der Freimaurerei Respekt haben, tiefere Lehren u. dgl. in ihr vermuten. Aber die Freimaurer sind Leute wie andere; wenn

sie eine besondere Weisheit hätten, so könnten sie nicht so getrennt für sich bleiben, daß sie sie nicht im Leben der Wissenschaft sehen ließen.

In Rücksicht auf die besonderen Züge der Götterindividualitäten ist also in besonderen Naturvorstellungen die Quelle zu suchen. Die fremden Mythen waren fremdartig gegen den griechischen Geist überhaupt; das Fremdartige und das Anfängliche überhaupt, sowohl Fremdes wie Einheimisches, ist von den Griechen zu Geistigem gemacht worden. In dem Geiste aber sind die Naturgegenstände, die alten Götter, alle erhalten, und es sind von der Fremde die besonderen Züge mit herübergekommen, so daß diese Züge an den griechischen Individualitäten etwas Äußerliches gewesen und zu einer besonderen bedeutungslosen Geschichte geworden sind oder eine üble Bedeutung erhalten haben. Vom Zeus werden eine Menge skandalöser Liebschaften erzählt. Dagegen ist seine Ehe mit der Hera ein regelrechtes, ein sittliches Verhältniß als die allgemeine Ehe, das sittliche Verhältniß an und für sich. Zugleich aber ist das, was hier als Ehe aufgefaßt ist, auch ein bloßes Naturverhältniß, und so vorgestellt ist es das Orientalische oder Altertümliche überhaupt. Außerdem aber müssen wir solche Erzeugung, die er mit der Semele gehabt hat, woraus Bakchos entstanden ist, seinen Verkehr mit Io, der Tochter des Inachos, die nach Ägypten verwiesen und in eine Kuh verwandelt wird — was an die Isis und auch an die indische Verehrung der Kuh anzuspielen scheint — überhaupt nicht individuell ansehen; es handelt sich hier um Mythen von Erzeugung der Welt aus zwei Prinzipien, die zugrunde gelegen haben, Theogonien, Allegorien und Philosophien, die in verschiedenen Lokalitäten auf den Zeus, den allgemeinen Gott, gesammelt werden und wodurch er nun wegen seiner Ehe skandalös wird. Das, was allgemein ist, wird zu einer zufälligen Geschichte, einer einzelnen Begierde gemacht; daher kommen so unendlich viele Besonderheiten, die für sich keinen Sinn haben, in denen man aber allerdings eine allgemeine Bedeutung suchen muß. Creuzers Bemühung ist es auch gewesen, ihr nachzuforschen und dies Allgemeine anzugeben. Es ist ein Kreis des Symbolischen, das seiner Bedeutung nicht entspricht, wogegen das, worin der Geist als Geist sich zeigt, klarer Ausdruck ist. Das Natürliche ist

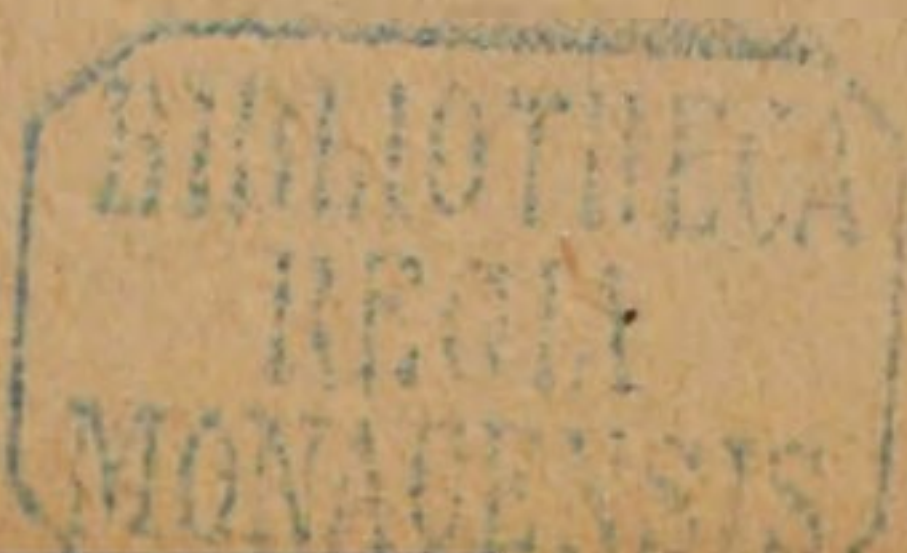
zu Symbolen herabgesetzt worden, und was von den ausländischen Theogonien herüberkam, das wurde in dem Munde der Hellenen zu einer Geschichte verarbeitet, die oft eine üble Nachrede für die Götter war. Das Symbol der Erzeugung des Unterschiedes der Welt ist zu Geschichten von Liebschaften des Zeus geworden. So sind auch die Tiere, die noch bei den Ägyptern als Götter gelten, bei den Griechen zu äußerlichen Zeichen herabgesetzt, die neben den geistigen Gott treten. Das Tier ist nur noch Symbol; anderseits gilt es für sich. In ihm ist zwar das Leben zu erkennen; aber es ist um das geistige Leben zu tun, und darum bleibt das Bewußtsein der Lebendigkeit nicht bei dieser Einzelheit eines Tieres stehen. Das Tier wird deshalb nur als ein Sinnbild neben die Götter hingestellt.

Wir haben die griechischen Götter als geistige Individualitäten kennengelernt, die besondere sind, und damit hat ihre Göttlichkeit noch die Bestimmung von außen. Ihr Konkretes ist noch nicht das Konkrete des einen Geistes, sondern ein Mannigfaltiges, das man, wie gesagt, nicht in ein System zusammenfassen muß, sondern das sich die heitere griechische Phantasie erschaffen hat. Jeder Dichter schuf neue Phantasiewesen und überließ sich mit ihnen einem schönen Spiel. Diese Vielheit forderte auf, zur Einheit zu gehen, die aber für die Griechen notwendig abstrakt bleiben mußte, weil aller geistige und sittliche Inhalt den besonderen Gestaltungen angehörte, so daß die Einheit, die über diesen wäre, nur das Inhaltslose, das nicht Gebildete sein durfte. Über diesem Mannigfaltigen der Göttergestalten schwebt also die Idee des Einen, eine Einheit, die höher ist als sie, vor der sie als sich fürchtend vorgestellt werden: die Notwendigkeit, das *Fatum*, das Letzte von allem. Damit beschäftigen sich viele Mythen wie die von der Weissagung an Zeus, Thetis werde einen Sohn gebären, der ihn vom Throne stoßen werde, auch daß auf Herakles, den Menschen, der zu den Göttern erhoben wird, auf den Gottmenschen, das Reich übergehen werde. Das *Fatum* ist der Vorsehung, d. h. der göttlichen Macht, insofern sie nach der Vernunft wirksam ist, entgegengesetzt. Die Götter sind freundlich gesinnt; sie befinden sich in freundlichem Verhältnis zu den Menschen, denn sie sind geistige Naturen. Das *Fatum* aber ist das Geistlose, die abstrakte

Macht, die Notwendigkeit, deren Trauer darin ihren Grund hat, daß sie das Geistlose ausmacht. Das Höhere, daß die Einheit als ein Subjekt, als der eine Geist gewußt wird, war den Griechen noch nicht bekannt. Daß das Göttliche so in sich weise sei und einem allgemeinen Gesetze nachstrebe, das haben die Griechen nicht entdeckt, sondern sie haben nur das Eine, das die Bestimmungen der mannigfaltigen Götter außer sich hat. Übrigens ist den Christen wie den Griechen der Zusammenhang der Besonderheiten mit dem Allgemeinen unbegreiflich; denn eben diese ereignen sich auf dem Boden, der in Rücksicht auf die besonderen Zwecke zufällig genannt werden muß. Die besonderen Zwecke sind nicht an und für sich berechtigt; aber der Christ hat die Vorstellung, daß auch diese Besonderheiten zu seinem Besten dienen, weil er sein Bestes als göttlichen Gegenstand voraussetzt. Die Griechen hatten diese Voraussetzung nicht, eben weil ihr Besonderes nicht in Gott aufgenommen war. Ihr Trost bei Verlusten war sehr negativ. Wir wissen, daß in dem Negativen ein Zweck ist, der es zum Positiven umschafft. Diesen Trost hatte der Grieche nicht, aber er bedurfte seiner auch nicht; denn eben in der Notwendigkeit liegt der Verzicht auf alle Zwecke. Die Griechen haben also diese Besonderheiten aufgenommen, wie sie geschehen waren, ohne den Gedanken, daß sie selbst als diese dabei der Zweck seien. Es blieb ihnen nichts übrig als zu denken: es ist so, und der Mensch muß es sich gefallen lassen. Es ist so, — das ist die letzte einfache Bestimmung, die zugleich mich mit meinem ganzen Selbstbewußtsein enthält. Das Selbstbewußtsein ist in die Einheit gerettet; so kann es nicht angegriffen, nicht unterworfen werden, denn allen Besonderheiten, allen besonderen Zwecken hat es entsagt und lebt allein in der einen abstrakten Freiheit, die eben darum unantastbar ist, weil sie ein Unbestimmtes ist. In diesem Fatum ist kein Aberglaube wie in der Vorstellung vom Orakel; es ist hier keine Unfreiheit, aber eine nur formelle Freiheit. Es besteht keine Zwietracht zwischen dem, was der Mensch will, und dem, was ist. Der Mensch ist unzufrieden, wenn das Äußere von seinem Wunsche verschieden ist; wenn aber der Mensch sich in solcher Besonderheit nicht für berechtigt hält, so ist die Einheit zwischen seiner Vorstellung und dem, was ist,

vorhanden, und das Andere in ihm ist gegen das, was ist, aufgehoben. Es ist das kein Trost; denn Trost setzt Befriedigung voraus, und die kann nicht auf solche Weise gewonnen werden. Diese Gesinnung hat noch nicht das tiefere Bedürfnis der Subjektivität und bedarf darum keines Trostes. Wenn man aber vom Fatum nicht in bezug auf subjektive Besonderheiten spricht, sondern sich das Schicksal als blinde Macht über Recht und Sittlichkeit vorstellt wie in den neueren Tragödien, so ist dies die unvernünftigste Weise.

Ebenso haben nun die Griechen für ihre subjektiven Angelegenheiten das absolute Prinzip noch nicht gefaßt, sich über die Besonderheit zu entschließen, und haben zu dem Orakel ihre Zuflucht genommen. Wie sie das Prinzip der Bestimmung über das Besondere in objektiver Form nicht gefaßt haben, so haben sie auch in dieser Ratlosigkeit über das Besondere ihrer Angelegenheiten gestanden. So gehört das über das Fatum Gesagte auch zu der Bestimmung der besonderen Subjektivität des Menschen; sie hat sich noch nicht für sich absolut berechtigt gewußt zum Vollenden, zum Beschließen, sondern hat sich die Entscheidung zu wichtigen Beschlüssen anderswoher geholt und die Orakel befragt, was für das Individuum wie für den Staat zu tun sei. Weil der unendliche Bruch der Subjektivität in sich noch nicht vollzogen, der Gegensatz von Gut und Böse noch nicht rein zur Existenz gekommen, das Dieses in seiner Identität mit dem Allgemeinen noch nicht begriffen ist, so steht der Grieche dem Diesen noch abergläubisch gegenüber. Der Gegensatz der unendlichen Subjektivität ist noch nicht in die Religion aufgenommen wie im Christentum. Der Christ hat das Vertrauen, daß sein Wohl zeitlich und ewig ein Gegenstand Gottes ist und alle seine Lebenswege ihm zum besten dienen. Er ist nach seinen partikulären Zwecken absolut berechtigt; dieser, jeder einzelne, alle sollen erlöst werden. Zu dieser Vorstellung konnte der Grieche noch nicht kommen; erst in der christlichen Religion ist die Bestimmung des Dieses in die des göttlichen Begriffs aufgenommen worden. In der Bestimmung des christlichen Gottes als Dieses, der einen Sohn hat, der wirklich Mensch ist, liegt das familiäre Vertrauen des Christen zu Gott, eben weil Gott menschliche Empfindung eines solchen Leidens gehabt habe. In diesem Gedanken liegt



für den Menschen die Verpflichtung, sich selbst zu entschließen. Freilich kann man im Zusammenhang damit folgern wollen, es sei überhaupt überflüssig, sich zu bestimmen, und es sei alles Gott zu überlassen; aber das können nur Faule meinen, die es nicht voraussetzen und einsehen, daß gehandelt werden muß.

Die Frage ist in der Tat nur die, woher der Mensch die Bestimmung zum Handeln nehmen solle. Wo nun die unendliche Subjektivität, das „Ich will“, noch nicht in die Idee Gottes aufgenommen ist, da ist auch das subjektive Entschließen aus dem „Ich will“ noch nicht gerechtfertigt; der Mensch kann noch nicht den Willen haben, die Bestimmung aus sich zu schöpfen. Er hat das Entscheidende noch nicht als das Seinige gefaßt, und insofern er es hat, ist es mehr in der Form einer Willkür, eines frevelhaften Anmaßens. So haben die Griechen noch nicht in sich selbst die Entschliebung, sondern müssen sie von außen heranholen. Auf diese Weise erklärt sich die Erscheinung, daß dies unendlich freie, geistige und geistreiche Volk dennoch solch einem Aberglauben Raum gegeben hat. Eine Menge Orte gab es in Griechenland, die als Orakelstätten galten. Aber es muß beachtet werden, daß die Orakel nicht über sittliche oder rechtliche Gegenstände befragt wurden, sondern nur über besondere; jene waren in dem Bewußtsein der geistigen Freiheit lebendig, und nur die Subjektivität mit ihren Partikularitäten war noch nicht zur Freiheit gekommen. Das Delphische Orakel hat erst der Erde, der Natur, dann der Themis, endlich dem geistigen Gott Apoll gehört. Bei solchem Fortschritte zur Geistigkeit bleibt doch dem Griechen die letzte Einheit des Selbstbewußtseins verborgen. Weil die Subjektivität vom griechischen Geist noch nicht in ihrer Tiefe erfaßt ist, so ist die wahrhafte Versöhnung in ihm noch nicht vorhanden und der menschliche Geist noch nicht absolut berechtigt. Dieser Mangel hat sich schon darin gezeigt, daß über den Göttern als reine Subjektivität das Fatum steht; er zeigt sich auch darin, daß die Menschen ihre Entschlüsse noch nicht aus sich selbst, sondern von ihren Orakeln hernehmen. Menschliche wie göttliche Subjektivität nimmt noch nicht, als unendliche, die absolute Entscheidung aus sich selbst.

3. Der griechische Staat.

Mit der griechischen Religion hängt unmittelbar die Verfassung Griechenlands zusammen. Das Politische enthält hier die Vereinigung der beiden von uns betrachteten Seiten. Der Geist einerseits ist die Grundlage; dieser göttliche, lebendige Geist ist nicht nur vorgestellt, sondern ist als wirklicher, als Geist auch des Subjekts. Wir haben die Subjektivität zunächst für sich zur schönen Individualität sich ausbildend gesehen; als für sich allgemein ist der Geist der politische. Er erscheint in seiner befreiten Individualität als der Geist der Subjekte, die von ihm durchdrungen sind, seine Sittlichkeit ausmachen. Die Polis, die Athene ist dieser Volksgeist; wirklich ist sie als dies Athen, der Geist der selbstbewußten, als einzelne äußerlich vorhandenen Individuen. In dem Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand als göttlicher, nicht nur zur schönen Körperlichkeit subjektiv ausgebildet, sondern es ist lebendiger allgemeiner Geist, der zugleich der selbstbewußte Geist der einzelnen Individuen ist.

Für den orientalischen Despotismus war in Griechenland kein Platz. Von Hause aus sind hier die Individuen als vermischt gegeneinander fremd, nicht durch die Natur miteinander verbunden. Auf der andern Seite hat das Subjekt noch nicht die freie Idealität des Gedankens, nicht die unendliche Subjektivität; zu dieser gehört die Bestimmung des Gewissens, die hier noch ihre Stelle nicht hat. Das, was den Menschen für sich rechtfertigt, ist hier noch nicht vorhanden; der Bruch ist noch nicht geschehen, daß die selbständige unabhängige Individualität in Gedanken zu bestimmen sucht, was sittlich und recht ist, und das nicht anerkennt, was sich für ihre eigene Einsicht nicht rechtfertigt. Eben damit ist der besondere Wille noch nicht frei; die Besonderheit der Meinung darf sich noch nicht geltend machen, und die Leidenschaften mischen sich noch nicht in das Treiben des Staates. Im Gemüt ist nur meine Überzeugung das Feste, und der Staat, indem er dagegen das Äußere ist, muß sich gegen diese Innerlichkeit, gegen diese Meinung einen anderen Halt geben. Wo also die selbständige Innerlichkeit erwacht ist, ist dann eben der Staat gegen solche Innerlichkeit das allgemeine Interesse, das als etwas Äußerliches erscheint

und seiner eigentümlichen Weise der Befestigung bedarf. Damit ist der Moment des Hervortretens der Monarchie gekommen; es besteht die Notwendigkeit einer äußeren Ordnung, die sich, um fest zu sein, einen Mittelpunkt geben muß. Diesen Mittelpunkt aber kann nur ein fester Knoten bilden, der auf natürliche Weise geknüpft ist. Dann nämlich ist von Natur her das Moment vorhanden, etwas in die Sittlichkeit zu fordern; dies kann sich dann sogar gegen die Meinung und Gesinnung der Einzelnen halten. Dem griechischen Geiste nun liegt zwar die Innerlichkeit ganz nahe; aber in die griechische Verfassung hat sie nur als Verderben eintreten können; denn das Prinzip der subjektiven Freiheit ist für diese Verfassung noch ein heterogenes Prinzip.

Nur die demokratische Verfassung war für diesen Geist und für diesen Staat geeignet. Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung als eine dem Morgenland entsprechende Gestaltung gesehen; nicht minder ist die demokratische Form in Griechenland die welthistorische Bestimmung. In Griechenland ist die Freiheit des Individuums noch nicht zu der Abstraktion gekommen, daß das Subjekt schlechthin vom Substantiellen, dem Staate als solchem, abhängt; sondern in ihr ist der individuelle Wille in seiner ganzen Lebendigkeit frei und nach seiner Besonderheit die Betätigung des Substantiellen. In Rom werden wir dagegen die schroffe Herrschaft über die Individuen sehen, sowie im germanischen Reiche die Monarchie, in welcher das Individuum nicht nur am Monarchen, sondern an der ganzen monarchischen Organisation teilnimmt und mittätig ist.

Der demokratische Staat ist nicht patriarchalisch, ruht nicht auf dem noch ungebildeten Vertrauen, sondern es gehören Gesetze, sowie das Bewußtsein der rechtlichen und sittlichen Grundlage dazu, sowie daß diese Gesetze als positiv bewußt werden. Zur Zeit der Könige war in Hellas noch kein politisches Leben und also auch nur geringe Spuren von Gesetzgebung. In dem Zwischenraum aber, vom Trojanischen Kriege bis gegen die Zeit des Cyrus, trat das Bedürfnis derselben ein. Die ersten Gesetzgeber sind unter dem Namen der sieben Weisen bekannt, worunter noch keine Sophisten und Lehrer der Weisheit zu verstehen sind, die mit Bewußtsein das Richtige und Wahre vorgetragen hätten, sondern

nur denkende Menschen, deren Denken aber nicht bis zur eigentlichen Wissenschaft fortgeschritten war. Es sind praktisch politische Männer, und von den guten Ratschlägen, welche zwei derselben, Thales von Milet und Bias von Priene, den ionischen Städten gaben, ist schon früher gesprochen worden. Solon wurde so von den Athenern beauftragt, ihnen Gesetze zu geben, da die vorhandenen nicht mehr genügten. Er gab den Athenern eine Staatsverfassung, wodurch alle gleiche Rechte bekamen, ohne daß jedoch die Demokratie eine ganz abstrakte geworden wäre.

Das Prinzip, von dem wir auszugehen haben, ist die Einheit des subjektiven und objektiven Willens. Auch von der Seite des Politischen angesehen ist es diese Mitte, die Schönheit, bei der die Griechen stehen bleiben und die zu der griechischen Verfassung führt. Schönheit ist noch nicht Wahrheit. Recht und Sittlichkeit wird hier von der freien Individualität gewollt; dies Wollen ist aber noch nicht als moralisch bestimmt. Dem Individuum ist hier das Substantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse das Wesentliche; aber es ist dies als Sitte, in der Weise des objektiven Willens, so daß die Moralität im eigentlichen Sinne, die Innerlichkeit der Überzeugung und Absicht, noch nicht vorhanden ist. Das Gesetz ist da, seinem Inhalte nach als Gesetz der Freiheit und vernünftig; aber es gilt, weil es Gesetz ist, nach seiner Unmittelbarkeit. Der Wille ist noch nicht zu der Innerlichkeit des Fürsichseins gekommen; er ist zwar nicht mehr von Hause aus gebunden, steckt nicht mehr wie im Orient in der Natürlichkeit, aber die Gesetze gelten, weil sie da sind als Gesetze des Vaterlandes. Ich gehorche ihnen nicht, weil ich mich davon überzeuge, daß sie gut sind; sondern es ist einfache Sitte, nach der ich lebe, die keinen anderen Grund zuläßt, und die ich, weil sie Sitte ist, als gut hinnehme. In der Schönheit als solcher ist noch das Naturelement; sie drückt das Göttliche im Sinnlichen aus, und so ist diese griechische Verfassung, die Form der Sittlichkeit, die schöne Verfassung, in der das Gute, das Rechte als Sitte und Gewohnheit ist nach der Weise der Natur, nach der Weise einer Notwendigkeit. Die Verfassung Griechenlands war also eine schöne politische Gestalt, kein patriarchalischer Zustand des ungebildeten Zu-

trauens, sondern etwas durchaus Gesetzliches. Indem Sitte und Gewohnheit die Form ist, in welcher das Rechte gewollt und getan wird, so ist sie das Feste und hat den Feind der Unmittelbarkeit, die Reflexion und Subjektivität des Willens, noch nicht in sich. Daher kann das Interesse der ganzen Gemeinde in den Beschluß der Individuen gelegt werden; ja dies muß hier die Grundlage sein, eben weil kein Prinzip vorhanden ist, das hindern könnte, daß die Sittlichkeit wirklich werde. Für einen solchen Charakter ist die Demokratie das einzig Mögliche und Notwendige. Die Bürger sind sich des Partikulären, hiermit auch des Bösen, noch nicht bewußt. Der Wille der Individuen, die dem Gemeinwesen angehören, ist noch der objektive Wille; Athene ist der wirkliche Geist des einzelnen Bürgers. Erst wenn der Wille in ein inneres Gewissen zurückgezogen und die Trennung eingetreten ist, dann ist die Zeit für eine solche Verfassung vorüber. Es kann als wunderbares Schicksal des Menschen erscheinen, daß sein höherer Standpunkt der subjektiven Freiheit ihm die Möglichkeit dessen nimmt, was man oft vorzugsweise die Freiheit eines Volkes nennt.

In Griechenland sehen wir die Demokratie in ihrer schönsten Ausbildung. Wir wissen, daß die Freiheit, wie sie in Griechenland war, die schönste war, die je auf Erden irgendwo existiert hat. Es ist früher bemerkt worden, daß der Despotismus das Eigentümliche des orientalischen politischen Lebens, seine Verfassung ist, sofern man von einer solchen sprechen kann; so ist die Aristokratie das Eigentümliche der römischen Welt, die Monarchie die politische Bestimmung für die Welt der germanischen Völker, die christliche Welt; die Demokratie aber ist die Bestimmung der politischen Verfassung für Griechenland gewesen. Was nun schöne Freiheit ist, darauf kommt alles an. Angegeben ist, wie das Politische das Durchdringen des objektiven Geistes durch das subjektive Wollen, die Intelligenz, zeigt, und die Form, die Art und Weise dieser Vereinigung macht die Bestimmung der Freiheit aus. Nach dem Prinzip der Schönheit, das wir aufgestellt haben, ist eben das Substanzielle, Sittliche, — und zwar die höchste Form desselben, das Prinzip des Staates, die politische Einheit, — identisch mit der Subjektivität des Willens, Wissens, Dafürhaltens. Die Gesetze sind die Maximen der Bürger, deren Höchstes ist, für die Gesetze

zu leben; es ist dies das Substanzielle ihres Glücks, Ehre, Bewußtseins überhaupt. Die sittliche Substanz ist der innere Geist als Sitte, eine gemeinsame Weise der Individuen; aber dieser innere Geist muß auch als Objekt für die Individuen sein, und dies ist das Vaterland, der Staat. Ihm gegenüber beherrscht die Bürger einerseits die Einmütigkeit, die Liebe zum Vaterlande, für dessen Interessen, ihre Durchsetzung selbst zu sterben; anderseits haben sie die Freiheit, über die Angelegenheiten des Staates zu beratschlagen, die Individuen zu wählen, zu denen sie Zutrauen haben, daß sie diese Angelegenheiten am besten ausführen werden. Solche subjektive Einzelheit ist bei der Äußerlichkeit notwendig; diese Einzelheit wird von den Bürgern gewählt und was von ihr geschieht, ist der Beschluß der Individuen selbst, kein eigener Beschluß, von dem das Interesse der Individuen ein Ausgeschlossenes wäre. Das natürliche Subjekt, das von dem Allgemeinen zu unterscheiden bleibt, ist in dem Prinzip der Schönheit identisch gesetzt mit dem Innern, Geistigen, so daß es nur dessen Ausdruck ist; das erscheinende Instrument, Organ für den Geist, sich zu verwirklichen, sind die Individuen. Diese Identität ist demokratische Verfassung.

Montesquieu sagt, das Prinzip der Demokratie sei die Tugend. Das ist wahr, wenn es heißen soll, Tugend und Sittlichkeit seien die Grundlagen der Demokratie. Montesquieu spricht so die ganz richtige Ansicht aus, die er von der sittlichen Gesinnung hat, die in der Demokratie notwendig ist, daß sie nämlich wahrhaft, substanziell, sittlich sein müsse. Die Sittlichkeit muß in der Form der Schönheit sein, daß die Subjektivität in unmittelbarer Identität ist mit dem Gesetze, Willen des Staates, so daß sich die Subjektivität noch nicht in ihrem unendlichen Rechte gefaßt hat, kein Gewissen in dem Willen den Ausschlag gibt. (Das Gewissen regiert, wenn das Subjekt in seinem Innern die Entscheidung sucht und nimmt zu dem, was das Rechte sei, was ihm gelten solle.) Der besondere Wille, das besondere Interesse muß sich noch nicht für sich konstituiert haben, sondern noch mit der ersten Einheit, dem Substanziellen als Staatszweck identisch sein. Sowie die Reflexion eintritt, entstehen die partikulären Gesinnungen, Überzeugungen, die gegen das, was das Allgemeine ist, gegen die Pflicht gehen können; es ent-

steht teils die Möglichkeit des Bösen überhaupt, teils die Möglichkeit, daß die Individuen ihre besonderen Zwecke, Interessen geltend machen. Mit dem Auftreten dieser Gesinnung in einem so unmittelbaren Staate fällt der Staat zusammen; er hat auch nicht die Kraft, gegen die besonderen Zwecke seinen allgemeinen Zweck zu erhalten, sondern seine Kraft ruht auf der noch vorhandenen Einheit der partikulären und der allgemeinen Gesinnung. Es ist noch kein Recht des abstrakt Allgemeinen vorhanden, noch keine Regierung als besondere Organisation, unter der das besondere Interesse ebenso im Zaum gehalten würde, wie es auch befriedigt werden könnte. Wenn der Gedanke der Innerlichkeit, der Wichtigkeit der besonderen Zwecke erschienen ist, so kann dieser in der Demokratie nur als Verderben erscheinen, das den Untergang herbeigezogen hat. Das Prinzip einer anderen Zeit, die subjektive Freiheit, darf noch nicht aufgetreten sein, wenn solche schöne Freiheit sich erhalten soll. Die innere absolute Bedingung der Demokratie ist Einheit der Besonderheit mit dem allgemeinen Interesse des Staates; die Subjektivität muß noch nicht sich selbst erfaßt haben, noch nicht zu ihrer Reife gekommen sein.

Sittlichkeit ist Vernunft des Wollens; die Grundsätze dieses Wollens sind die Gesetze an und für sich, d. h. die ewigen Gesetze. Diese haben ein Verhältnis zum subjektiven Willen, stehen ihm als ein Substanzielles gegenüber wie die Götter. Die griechischen Götter sind Gestalten der Phantasie und der Schönheit; die Gestalt ist die Art und Weise, in der die ihnen zugrunde gelegte Idee sich darstellt. In der Schönheit ist die Idee nicht absolut vorhanden; der Verstand kann die Ideen von ihrer Erscheinung scheiden, aber sie sind damit verbunden. So sind auch die ewigen Gesetze allgemein und abstrakt vorhanden; aber ihre Wirklichkeit haben sie in dem Willen der Individuen. Ist der allgemeine abstrakte Inhalt in dem Willen der Individuen wirksam, dann ist Sittlichkeit da; sie ist die ungetrennte Einheit des allgemeinen Inhalts und des individuellen Wollens. Es ist dies die schon erwähnte schöne Mitte zwischen der Gebundenheit in der Natur und der Erkenntnis des Guten und Bösen, auf Grund deren das Gewissen entscheidet, ob es gut oder böse sein will. Das sittliche Wesen kennt diese Entzweiung nicht; es wählt nicht, ist gut

an sich. Der Gott hört nur auf, in den einzelnen zu sein, wenn der Wille in sich, in sein Adyton des Wissens und Gewissens zurückgegangen ist und die unendliche Trennung des Subjektiven und Objektiven gesetzt hat. Dies Zurückziehen des Menschen in sich, die Reflexion tritt in die griechische Demokratie erst mit Sokrates ein und mit ihm die Moralität, durch die sie aufgelöst wurde. Sittlichkeit ist in frühester Form Sitte, Gewohnheit. Der vernünftige Wille hat sich aber dann frei darin gestaltet, und diese sittliche Bestimmung des vernünftigen einzelnen Willens nennt man Tugend. Insofern ist die Tugend das Prinzip der Demokratie. Das Hauptmoment der Demokratie ist sittliche Gesinnung, Tugend überhaupt: dem Individuum muß das Substanzielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse das Wesentliche sein; diese aber ist entgegengesetzt der Reflexion, dem abstrakten Gedanken, der subjektiven Einsicht und Meinung und dem Belieben jedes Individuums. Der Wille ist ungebrochen; er ist der objektive Wille, der konkrete Geist, und dieser ist Zweck jedes Individuums: alle setzen alles an seine Erhaltung. Wenn die partikulären Zwecke und Leidenschaften eintreten, dann hört der allgemeine Geist auf. Nur weil alle Individuen in diesem objektiven Geiste leben, haben alle auch Berechtigung an dem Staate, das Recht, über ihn zu beratschlagen, und die Pflicht, für ihn zu sterben.

Zu der Forderung einer demokratischen Verfassung führt der Satz, daß die Beschlüsse über den Staat die Angelegenheit aller Bürger sei, und das ist richtig. Daraus wird gefolgert, daß die Bürger auch berechtigt sein müssen, über das zu beschließen, was ihre eigenste und wesentlichste Angelegenheit in dieser Welt ist. Man kann sagen, daß sie den Willen haben werden, ihr eigenes Bestes zu wollen, und dann, daß sie dies ihr eigenes Bestes selbst auch am besten verstehen werden. Ein wesentlicher Umstand aber ist hier nun die Frage, wer denn diese Einzelnen sind, die ihre Angelegenheiten vertreten sollen. Es ist von einzelnen Bürgern die Rede; von ihnen aber gilt, daß sie diese absolute Berechtigung nur haben, insofern ihr Wille noch der absolut objektive, ungebrochene, insofern er noch einfache Einheit des substantziellen Willens ist. Dies ist die wahrhafte Stellung der demokratischen Verfassung; ihre Berechtigung und absolute

Notwendigkeit beruht auf dieser noch immanenten objektiven Sittlichkeit. In den modernen Vorstellungen von der Demokratie liegt diese Berechtigung nicht: die Interessen der Gemeinde, die öffentlichen Angelegenheiten sollen von dem Volke beratschlagt und beschlossen werden; die einzelnen sollen ratschlagen, ihre Meinung vortragen, ihre Stimme abgeben, und zwar darum, weil das Staatsinteresse und die öffentlichen Angelegenheiten die ihrigen seien. Alles dies ist ganz richtig, aber der wesentliche Umstand und Unterschied liegt darin, wer diese einzelnen sind. Absolute Berechtigung haben sie eben nur, insofern ihr Wille noch der objektive Wille ist. Dies ist der griechische Standpunkt, und darum kommt dem griechischen Gemeinwesen die Form der Demokratie zu. Es ist aber nicht mehr der moderne Standpunkt, in den Christus durch sein Wort: mein Reich ist nicht von dieser Welt, die Innerlichkeit eingeführt hat.

So muß man auch jenen substantziellen Willen der Sittlichkeit nicht den guten Willen nennen; denn der gute Wille ist der moralische, der nach dem Guten als einer Idee in sich, als einem Wissen von der Pflicht das beurteilt, was das Individuum, was der Staat zu tun habe. Der gute Wille ist etwas Partikuläres, ruht auf der Moralität der Individuen, auf ihrer Überzeugung und Innerlichkeit. Gerade die subjektive Freiheit, welche das Prinzip und die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staates und unseres religiösen Lebens ausmacht, konnte für Griechenland als das Verderben auftreten. Die Innerlichkeit lag dem griechischen Geiste nahe, er mußte bald dazu kommen; aber sie stürzte seine Welt ins Verderben, denn die Verfassung war nicht auf diese Seite berechnet und kannte diese Bestimmung nicht, weil sie nicht in ihr vorhanden war. Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit können wir behaupten, daß sie kein Gewissen hatten; bei ihnen herrschte die Gewohnheit, für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion. Die Abstraktion eines Staates, der für unsern Verstand das Wesentliche ist, kannten sie nicht, sondern ihnen war der Zweck das lebendige Vaterland: dieses Athen, dieses Sparta, diese Tempel, diese Altäre, diese Weise des Zusammenlebens, dieser Kreis von Mitbürgern, diese Sitten und Gewohnheiten. Dem

Griechen war das Vaterland eine Notwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte. Die Sophisten, die Lehrer der Weisheit, waren es erst, welche die subjektive Reflexion und die neue Lehre aufbrachten, die Lehre, daß jeder nach seiner eigenen Überzeugung handeln müsse. Sobald die Reflexion eintritt, so hat jeder seine eigene Meinung, — man untersucht, ob das Recht nicht verbessert werden könne, anstatt sich ans Bestehende zu halten, — jeder die Überzeugung in sich, und so beginnt eine subjektive unabhängige Freiheit, wo das Individuum imstande ist, selbst gegen die bestehende Verfassung alles an sein Gewissen zu setzen. Jeder hat seine Prinzipien, und wie er dafür hält, so ist er auch überzeugt, daß dieses das Beste sei und in die Wirklichkeit eingebildet werden müsse. Von diesem Verfall spricht schon Thukydides, wenn er sagt, daß jeder meine, es gehe schlecht zu, wenn er nicht dabei sei.

Es kann bemerkt werden, daß wenn unter den Begriff der Demokratie gehört, daß die Bürger über Regierungsangelegenheiten beratschlagen und beschließen, es sich um die besonderen Angelegenheiten, das äußere Verhalten des Staates in einem gewissen Zeitpunkte handelt. Die Verfassung selbst, als ein Wesentliches, kann nicht Gegenstand für die griechische Demokratie sein; es kann keine Beratungen und Beschlüsse über die Verfassung geben. Sondern die Verfassung ist eben dies, daß die Bürger beraten und beschließen; sonst ist nichts fest. Dies ist allein das Feste. Vieles scheint dazugehören, das Vorbereiten der Angelegenheiten, die dazu nötige Behörde, ein Gerichtsverfahren und Rechtspflege. Allerdings, aber diese Dinge alle sind ein Veränderliches, sind so oder so, nur ein Besonderes, nichts für sich Festes. Das Feste ist eben das Wollen, Beschließen der Bürger als solches; dies ist das Substanzielle, Souveräne, gegen das nichts anderes als Feststehendes angesehen werden kann. Wo es eine Einrichtung schafft, seine Ehre, Eid, das Heiligste darangibt, so kann sie doch von diesem Souveränen auch wieder aufgelöst werden; denn als souverän kann es nicht verpflichtet werden. Es hat keinen Sinn, wenn das Beratende selbst Gegenstand der Beratschlagung werden sollte; Gegenstand kann nur das Besondere sein, die Regierungsangelegenheiten als solche, wobei die Bürger mitbeitragen, mithandeln müssen.

Dieses Mithelfen ist nicht bloß ein Gehorchen, passiv, sondern auch aktiv in sich selbst; es muß die eigene Einsicht, der eigene Wille dabei sein.

Dies ist die Bestimmung der demokratischen Verfassung. Sie ist die schönste Verfassung, die reinste Freiheit, die je existiert hat, und sie kann leicht als die für die Vernunft notwendigste, dem Begriff angemessenste erscheinen. Um aber ihren Standpunkt in bezug auf höhere Prinzipien festzustellen, wollen wir kurz die Bedingungen betrachten, unter denen allein solche Verfassung bestehen kann, und die nächsten Umstände, Folgen, die damit vergesellschaftet sind. Daraus wird hervorgehen, daß das Schönste nicht das Tiefste, nicht die wahrhafte Form des geistigen Begriffs ist.

Die nächste äußerliche Bedingung für ein Bestehen der Demokratie ist, daß nur kleine Staaten dieser Verfassung fähig sind. Abstrakt kann man sich vorstellen, daß alle einzelnen Bürger zu Beratungen hinzugezogen werden sollen, ihren Willen ausdrücken und das Gemeinsame festgestellt wird: die Majorität soll entscheiden. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß der kleine Umfang des Staates notwendige äußerliche Bedingung ist. Je mehr Teilnehmer an dem Staatswesen, desto toter wird seine Führung; die besonderen Interessen aller einzelnen, ihre besonderen Lebensweisen fügen sich nicht unter einen allgemeinen Geist. Zur Demokratie gehört die unmittelbare Gegenwart, das lebende Wort, die Anschauung der Verwaltung, die dem beteiligten Zuschauer Zutrauen einflößt. Das, worüber beschlossen werden soll, muß an die Individuen auf lebendige Weise kommen, die Bürger müssen bewegt werden; man hat es mit den Bürgern als Individualitäten, nicht mit ihrem abstrakten Verstande, sondern mit ihrer bestimmten Einsicht, mit ihrem Interesse zu tun. Daher ist die Redekunst Erfordernis, die anregend auf die Bürger einwirkt; die gebildeten Redner der Regierung müssen die Sache exponieren. Daß der Beschluß gefaßt wurde, dazu gehört, daß es eine Versammlung sei, die gegenwärtig beisammen sei, um zu beschließen; das Interesse des ganzen Mannes, seine Leidenschaft muß in eine gemeinsame Bewegung gesetzt werden und gesetzt sein, um gemeinsame Beschlüsse zu fassen. In der Demokratie ist die Hauptsache, daß der Charakter des Bürgers plastisch,

aus einem Stück sei. Er muß bei der Hauptverhandlung gegenwärtig sein; er muß an der Entscheidung als solcher teilnehmen, nicht durch die einzelne Stimme bloß, sondern im Drange des Bewegens und Bewegtwerdens, indem die Leidenschaft und das Interesse des ganzen Mannes darein gelegt und auch im Vorgang die Wärme der ganzen Entscheidung gegenwärtig ist. Die Einsicht, zu der sich alle bekehren sollen, muß durch Erwärmung der Individuen vermittelt der Rede hervorgebracht werden. Geschähe diese durch die Schrift auf abstrakte, unlebendige Weise, so würden die Individuen nicht zur Wärme der Allgemeinheit angefeuert. Auf dem Papier ließe sich das wohl auf einen großen Raum ausdehnen; aber sogleich sieht man ein, daß es etwas Lebendiges sein müsse und nur in kleinem Raume stattfinden könne, wenn die Beschließenden gemeinsam auf einmal beieinander sind. Damit ist das Weitere verbunden, daß, je größer die Menge ist, um so weniger Wichtigkeit hat die einzelne Stimme. Man kann in einem großen Reiche wohl herumfragen, Stimmen sammeln lassen in allen Gemeinden und die Resultate zählen, wie das durch den französischen Konvent geschehen ist; dies ist aber ein totes Wesen, und die Welt ist da schon in eine Papierwelt auseinandergegangen und abgeschieden. In der Französischen Revolution ist deshalb niemals die republikanische Verfassung als eine Demokratie zustande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit seine Stimme. Die demokratische Konstitution Robespierres hat nie ausgeführt werden können: es sollten in 44000 Munizipalitäten vier bis fünf Millionen stimmgebende Bürger beschließen. Außerdem kann man sich die Vorstellung machen, daß in jedem Dorfe die Angelegenheit besonders beraten wird; da entscheidet ganz die Zufälligkeit des besonderen Vorstehers, dem die Wichtigkeit des Ganzen anvertraut ist, und es verschwindet die Wichtigkeit der einzelnen Stimme, die ein abstraktes Eins ist. Meine Stimme ist nicht wichtig, muß jeder denken; so haben sich auch die wenigsten zur Stimmabgabe eingefunden, und die Entscheidung fiel in die Hände einiger weniger, die größtenteils ein sehr schlechtes Interesse hatten. Wo aber der einzelne dabei ist, fühlt er, daß etwas Entscheidendes in seinem Be-

nehmen liegt. In Griechenland gab es jene große Menge von einzelnen Staaten, deren jeder ein Gebiet hatte, das den Umfang einer Stadt nicht viel überstieg. So war wesentlich auf die Hauptstadt die Macht beschränkt, die Angelegenheiten zu beschließen. Der ganze Staat der Athenienser ist in der einen Stadt vereinigt: vom Theseus wird erzählt, er habe die zerstreuten Flecken zu einem Ganzen verbunden; zur Zeit des Perikles im Anfang des Peloponnesischen Krieges flüchtete sich beim Anrücken der Spartaner die sämtliche Bevölkerung des athenischen Gebietes in die Stadt. In solchen Städten nur kann das Interesse im ganzen gleich sein, wogegen in großen Reichen verschiedene Interessen, die sich widerstreiten, zu finden sind. Das Zusammenleben in einer Stadt, der Umstand, daß man sich täglich sieht, machen erst eine gemeinsame Bildung und eine lebendige Demokratie möglich.

Zweitens ist zu bemerken, daß mit der demokratischen Verfassung und der schönen Weise ihrer Freiheit die Sklaverei verbunden ist und verbunden sein muß, wenn es nicht eine Demokratie sein soll zwischen ackerbauenden oder Hirtenvölkern wie in der Schweiz von so weniger partikulärer Bildung. In dieser schönen Freiheit ist die Freiheit des Individuums noch nicht an sich in ihrer Allgemeinheit gewußt, nämlich so, daß der Mensch an und für sich als Mensch frei sein soll, daß die Freiheit nicht das Recht einer besonderen Individualität ist. In Griechenland war die Freiheit der Person und die politische Freiheit auf die Bürger als solche beschränkt, und das liegt in dem Prinzip, daß eben der Geist dieses Bewußtsein seiner selbst gehabt hat; da weiß er sich als frei. Aber dieser Geist und das Bewußtsein von ihm war noch ein von der Natur, den natürlichen Elementen affizierter und daher partikulärer Geist; die Freiheit der Person konnte nicht Freiheit des Menschen an sich sein, weil der Geist sich noch nicht in seiner Reinheit gefaßt hatte, der absolute Geist noch nicht Gegenstand war. Daher können nur besondere Individuen persönliche und politische Freiheit haben, und ebenso aber andere auch; die Unfreiheit ist ein Scheinen der Zufälligkeit in der Sphäre der Besonderheit. Damit hängt zusammen, daß in der Demokratie die Gleichheit wesentlich ist. In Vermögen, Bildung darf wenigstens kein ungeheurer Abstand vorhanden sein; wenn aber Tätig-

keit der besonderen Interessen, Reflexion eintritt, so kommt bei weiterer Ausbildung die volle Ungleichheit der Beschäftigungen, des Vermögens, der Bildung damit hervor. Die besonderen Geschäfte waren deshalb in Athen, Sparta usw. den Sklaven übergeben; daher wurden die Freien nicht in die Unterschiede der Beschäftigung und Bildung verwickelt und haben sich mehr in der Gleichheit erhalten können. Die Sklaverei war notwendige Bedingung solch einer schönen Demokratie, wo jeder Bürger das Recht und die Pflicht hatte, auf öffentlichem Platze Vorträge über die Staatsverwaltung zu halten und anzuhören, in Gymnasien sich zu üben, Feste mitzumachen. Die Bedingung dieser Beschäftigungen war notwendig, daß der Bürger den Handwerksarbeiten entnommen sei, und daß also, was bei uns den freien Bürgern zufällt, die Arbeit des täglichen Lebens von den Sklaven verrichtet werde. Die Gleichheit der Bürger brachte das Ausgeschlossen-sein der Sklaven mit sich. Die Sklaverei hört erst auf, wenn der Wille unendlich in sich reflektiert ist, wenn das Recht gedacht ist als dem Freien zukommend, der Freie aber der Mensch ist nach seiner allgemeinen Natur als mit Vernunft begabt. Hier aber stehen wir noch auf dem Standpunkte der Sittlichkeit, welche nur Gewohnheit und Sitte ist und damit noch eine Partikularität im Dasein. Daß keine Sklaverei sei, dazu gehört zuerst, wie gesagt, die Erkenntnis, daß der Mensch als solcher frei sei. Dazu aber gehört, daß der Mensch sich als ein Allgemeines denken könne und absehe von der Partikularität, wonach er Bürger dieses oder jenes Staates sei. Das Bewußtsein, daß der abstrakte Mensch, der allgemeine, frei sei, haben weder Sokrates noch Plato noch Aristoteles gehabt. Diese Kenntnis entsteht erst durch Vertiefung des Menschen in sich.

So stehen drittens auch die Orakel mit der politischen Existenz der Demokratie in Verbindung. Zwar ist schon im Homer von Dodona und Pytho die Rede; aber die spätere Förmlichkeit findet sich noch nicht, und gerade diese Förmlichkeit hängt mit dem politischen Zustande zusammen. Die Subjektivität hat sich noch nicht in ihrer Unendlichkeit erfaßt; wo sie dies hat, stellt sie sich dem Objektiven, der sittlichen Substantialität gegenüber und kann es. Die unendliche Subjektivität, das freie Selbstbewußtsein seiner, ist ab-

solutes unendliches Wollen: ich will, weil ich will. Diese letzte EntschlieÙung für alle Angelegenheiten hat sich aber der Mensch in jener Weise der schönen Freiheit noch nicht zutrauen können. Der Mensch, der die Tiefe des Selbstbewußtseins noch nicht erfaßt hat, lebt in einer ewigen Unfreiheit. Hat er das Bewußtsein seiner freien Subjektivität, dann ist er selbst die letzte Instanz der Appellation; die Griechen aber hatten diese Kraft und Stärke des Selbstbewußtseins noch nicht. Das Subjekt weiß also, daß der absolute Entschluß nicht in es fällt; es hat ihn noch nicht selbst festmachen können, hat ihn anderswoher nehmen müssen aus den Orakeln, die mit der schönen Sittlichkeit notwendig verbunden und nicht für äußerliche Umstände zu halten sind. Die Menschen wagten es nicht, aus sich den letzten Entschluß zu fassen; es mußte eine fremde Autorität dazukommen. Bei Gelegenheit einer Kolonisation, bei der Aufnahme von fremden Göttern, wenn ein Feldherr eine Schlacht liefern wollte, befragte man die Orakel. Vor der Schlacht bei Plataä ließ Pausanias die Opfertiere befragen und erhielt vom Wahrsager Tisamenos den Bescheid, daß die Opfer den Griechen günstig seien, wenn sie diesseits des Asopus blieben, aber nicht, wenn sie über den Fluß gingen und die Schlacht anfangen. Deshalb erwartete Pausanias den Angriff. Epaminondas vor Leuktra, Xenophon in der Anabasis ziehen überall die Götter zu Rate.

Die Griechen haben ebenso in ihren Privatangelegenheiten nicht sowohl durch sich selbst entschieden als die Entscheidung von etwas anderem hergenommen. Das gilt für die ältere, reinere Zeit der Demokratie. Wie sie sich aufzulösen beginnt, tritt schon in ihr selbst die Wendung ein, daß in den wichtigsten Angelegenheiten die Orakel nicht mehr befragt werden. In den Bürgern, so wie sie schnell sich zur Beratung versammeln, muß bald das Gefühl lebendig werden, daß sie selbst die Entscheidung haben. So hat namentlich in Athen das Volk sich die Entscheidung angemaaßt; dort war es, wo sich bei Sokrates das freie Selbstbewußtsein näher zu zeigen begann. Sein Genius bestimmt sich aus sich selbst; er hatte sich zur Innerlichkeit emporgehoben, obwohl ihm sein Dämon selbst noch wie ein Fremdes erschien, so wie bei Homer die innere Bewegung, die den Achill sein Schwert zurückhalten läßt, in

der Gestalt der Pallas sich verkörpert. Wie damals Sokrates aus seinem Dämon geschöpft hat, so sind im politischen Leben die besonderen Ansichten der Volksredner geltend gemacht worden und das Entscheidende gewesen; die Demogogen und das Volk haben die Beschlüsse aus sich genommen. Zugleich ist aber damit das Verderben, die Zerrüttung und die fortwährende Abänderung der Verfassung eingetreten.

Denn wenn sich die Entscheidung ganz bestimmt durch die Willkür der Volksmenge macht, so ist es die Mehrheit der Stimmen, bei der die Entscheidung liegt. Anfangs hat man die Stimmen gar nicht einzeln gezählt, sondern nur in Bausch und Bogen abgeschätzt; so erzählt Thukydides, daß in Korinth ein Ephore bei der Entscheidung über Krieg und Frieden nicht die Hände habe aufheben, sondern die Parteien auf verschiedene Seiten treten lassen. Mit der Zeit aber bringt die Entscheidung durch die Zahl die scharfe Bestimmtheit, zugleich aber auch das Bewußtsein mit sich, daß diese Entscheidung etwas Zufälliges sei. Das geht bis zum Empörenden fort, wenn die einzelne Stimme sich in der übergroßen Menge der Abstimmenden als unbedeutend betrachten muß. Kommt nun dazu noch die innere Überzeugung, daß dies oder jenes, was beschlossen worden ist, zum Verderben des Staates gereiche, so fällt die ganze Achtung für diese Art des Beschließens hin. Dagegen haben die Orakel, die erste Form der Äußerlichkeit des Beschließens, den Vorzug, daß hier das Äußerliche in Gestalt eines Göttlichen auftritt, in der anderen Form nur in der Gestalt der Stimmenzahl.

Diesem Umstande, daß jeder sich ein Urteil zumutet, ist das Vertrauen in große Individuen zuwider. Wenn die Athener in früheren Zeiten dem Solon auftragen, ihnen Gesetze zu geben, wenn Lykurg in Sparta als Gesetzgeber und Ordner erscheint, so liegt darin noch, daß das Volk nicht meint, das Rechte am besten zu wissen. Auch später waren es große plastische Gestalten, in die das Volk sein Zutrauen setzte: Kleisthenes, der die Verfassung noch demokratischer machte, Miltiades, Themistokles, Aristides, Kimon, die in den medischen Kriegen an der Spitze der Athener stehen, und Perikles, der große Glanzpunkt von Athen. Aber sobald einer dieser großen Männer vollbracht hatte, was nottat, trat der Neid, das heißt, das Gefühl der Gleichheit in Ansehung des besonderen Talents

ein, und er wurde entweder ins Gefängnis geworfen oder verbannt. Endlich sind dann die Sykophanten im Volke aufgestanden, die alles Große von Individualität und die Personen, die an der Spitze der Verwaltung standen, verunglimpften.

In Rücksicht auf die besonderen Verfassungen haben wir bei der Besprechung der Elemente des griechischen Geistes eine Periode der Ausbildung beobachtet; für die zweite Periode kann bemerkt werden, daß Staat und Stadt so ziemlich gleich sind. In den Städten sind ziemlich allgemein Tyrannen entstanden; Periander, einer der sieben Weisen, war selbst zugleich Tyrann von Korinth. In dem Gange der Ausbildung war damals zwischen den Bürgern Ungleichheit entstanden; ein Teil war der vornehmere, der andere war schwächer. Die Gemeinwesen waren damals auf dem Wege ihrer Ausbildung noch nicht vollkommen reguliert. Das Vermögen Einzelner gab diesen ein Übergewicht; sie umgaben sich mit Trabanten und konnten durch sie Gewalttätigkeiten ausüben. Eine Hauptveranlassung war auch der Widerstand der Menge gegen die Ungerechtigkeit einer Minderzahl von Übermächtigen; die Tyrannen wurden bei den Niederen dadurch beliebt, daß sich das Volk von Unterdrückung, wenigstens zunächst, befreit gefühlt hat. Waren die Tyrannen Männer von großer Persönlichkeit, Verstand und Einsicht, so haben sie das Wohl der Mitbürger durch öffentliche Anstalten gehoben und haben Kunst und Wissenschaft befördert. Das Volk ist gebildet worden, die Gewohnheit der gesetzlichen Ordnung ist einheimisch geworden. Vor dem Ausbruche der medischen Kriege sind die Tyrannen von den selbständig gewordenen Bürgern verjagt worden.

Hier können wir zur zweiten Periode übergehen. Nachdem wir die Elemente des griechischen Geistes betrachtet hatten, sahen wir, wie er sich in seiner Kraft, Blüte zeigt, in seinem Glanz; er lebt noch nicht im Genusse seiner selbst, sondern ist sich bewußt, daß er ein wesentliches Moment, einen wesentlichen Wendepunkt des Geistes zu bilden hat, einen Angel, um den sich die Weltgeschichte drehte. Im Verlauf dieser Periode, die mit den medischen Kriegen beginnt, sind der Gegensatz von Athen und Sparta, der Glanz von Kunst und Wissenschaft und endlich das angegebene

Prinzip des Mangels innerhalb des sittlichen Geistes die Momente, die den Übergang in die dritte Periode ausmachen.

Nach der früher angegebenen Einteilung der Geschichte eines Volkes gehört die Entwicklung seines geistigen Prinzips in die erste Periode. Das Zweite ist, daß sich der Geist als das zeigt, wozu er sich entwickelt hat. So tritt der gereifte griechische Geist in seinem Glanze hervor. Die Geschichte seines Hervortretens ist nun in ihren Hauptmomenten anzugeben und zunächst zu zeigen, wie er in seinem Gange erscheint, sich zu einem Werke für die Welt hervorbringt, sein Prinzip im Kampfe rechtfertigt und es gegen den Angriff siegreich behauptet.

Dritter Abschnitt.

Die geschichtliche Bewährung des griechischen Geistes.

1. Die Perserkriege.

In den Perserkriegen tritt das Morgenland mit dem aufblühenden Abendland in feindliche Berührung. Die Notwendigkeit hat in dem großen Kampfe für das Abendland entschieden. Der Sieg war nicht eine Gunst des Schicksals; er hat sich theils auf Tapferkeit, theils auf Vaterlandsliebe, theils aber auf das große Interesse des Weltgeistes gegründet. Auch nachher sind noch viele tapfere, einsichtsvolle Völker in den Kampf gegangen und haben für das Vaterland alles geopfert; den Glanz aber, der auf dem griechischen Siege über die Perser ruht, haben sie nicht gewonnen: der liegt in dem großen Interesse des Schicksals, in dem Blühen des ganzen Abendlandes.

Nicht alle Hellenen haben an den Kriegen gegen die Perser teilgenommen; Thessalier und Makedonen haben sich den Persern unterworfen. Selbst damals, wo das Höchste auf dem Spiele stand, behielt die Partikularität die Oberhand. Athen und Sparta haben den größten Teil des Kampfes unternommen und sind weitaus am meisten ausgezeichnet.

Die Perserkriege bezeichnen die Epoche, mit der die zweite Periode des griechischen Volkes beginnt. Es ist der Zeitpunkt, wo das neue welthistorische Volk in Berührung mit dem welthistorischen Volke, Gestalt, Reich tritt, das ihm unmittelbar vorangegangen ist. Wir haben schon bemerkt, daß dies in der Geschichte jedes weltgeschichtlichen Volkes den Anfang seiner zweiten Periode macht. Die in sich fertig gewordene Individualität muß sich nach außen kehren und

geht dann auf sich zurück. Griechenland hat sich in diesem Zusammenstoß auf das herrlichste dargestellt. Vornehmlich haben sich die Athener, und zwar besonders durch das Prinzip des Meeres, das sie früh in sich aufgenommen hatten, den Persern entgegengestellt. Den ersten Krieg gegen Darius, der durch die Schlacht bei Marathon entschieden wurde, haben die Athener, nur von Platäa unterstützt, allein geführt.

Die Veranlassung der medischen Kriege war der Aufstand der ionischen Städte gegen die Perser, indem die Athener und Eretrier denselben Hilfe leisteten. Was die Athener namentlich dazu bestimmte, war der Umstand, daß der Sohn des Peisistratos, nachdem seine Versuche in Griechenland, sich der Herrschaft über Athen wieder zu bemächtigen, fehlgeschlagen waren, sich an den König der Perser gewendet hatte. Dadurch gereizt, daß die Griechen den Ioniern gegen ihn beigestanden hatten, sandte der Perserkönig Herolde an die griechischen Städte, um sie aufzufordern, ihm Wasser und Erde zu geben, das heißt, seine Oberherrschaft anzuerkennen. Die Gesandten wurden mit Verachtung zurückgewiesen, und die Lakedämonier ließen sie sogar in einen Brunnen werfen, was sie aber später so gereute, daß sie zur Sühne zwei Lakedämonier nach Susa schickten. Lakedämon war zu Anfang der medischen Kriege im Besitz der Hegemonie und hatte besonders im Peloponnes großes Ansehen erlangt, teils dadurch, daß es das freie Volk der Messenier unterjocht und zu Sklaven gemacht hatte, teils weil es mehreren griechischen Staaten geholfen hatte, seine Tyrannen zu vertreiben.

Der Perserkönig sandte nun ein Heer gegen Griechenland. Von den damit anhebenden Perserkriegen hat Herodot, der Vater der Geschichte, bei dem sie die medischen heißen, eine glänzende Beschreibung gegeben, und für den Zweck, den wir hier verfolgen, brauchen wir darüber nicht weitläufig zu sein.

Zuerst haben, wie gesagt, gegen die große Übermacht des Darius die Athener mit den Platäern allein bei Marathon gefochten und unter der Führung des Miltiades den Sieg errungen. Später ist dann Xerxes mit seinen ungeheuren Völkermassen gegen Griechenland herangezogen (Herodot beschreibt diesen Zug ausführlich); zu der furchtbaren Landarmee gesellte sich noch die nicht minder bedeutende Flotte.

In den beiden Kriegen, in denen Xerxes mit ganz Asien auf Griechenland eindrang, standen Böotien, Thessalien und selbst Argos im Peloponnes auf persischer Seite; auch die Inseln hatten sich den Persern unterworfen. Kreta und Sizilien hatten sich nicht für Griechenland entschieden, und so standen nur wenige griechische Völker gegen den übermächtigen Feind zusammen. Als Xerxes den Hellespont überschritten hatte, wurden Thrakien, Makedonien, Thessalien bald unterworfen; aber den Eingang ins eigentliche Griechenland, den Paß von Thermopylä, verteidigten 300 Spartaner und 700 Thespier, deren Schicksal bekannt ist. Das freiwillig verlassene Athen wurde verwüstet, und die Götterbilder, die den Persern, die das Gestaltlose und Ungeformte verehrten, ein Greuel waren, wurden zerstört. Trotz der Uneinigkeit der Griechen wurde die persische Flotte bei Salamis geschlagen; an dem hohen Tage dieses Sieges treffen die drei größten Tragiker Griechenlands merkwürdigerweise zusammen: denn Äschylos kämpfte mit und half den Sieg erringen, Sophokles tanzte beim Siegesfeste, und Euripides wurde am gleichen Tage geboren. Nachher wurde das Heer, das unter dem Mardonios in Griechenland zurückblieb, bei Platää von Pausanias geschlagen und darauf die persische Macht an verschiedenen Punkten gebrochen. So wurde Griechenland von der Last, die es zu erdrücken drohte, befreit.

Aufmerksam zu machen ist hier auf den Glanz, der diese Begebenheiten umgibt. Darin nämlich darf man eine Gunst des Schicksals sehen, daß Namen wie Marathon, Salamis usw. ewig in dem Andenken der Menschen leben werden. Gewiß waren die 300 Spartiaten unter Leonidas tapfer; aber nun leben sie fort, ausgezeichnet als Muster der Tapferkeit, während viele tausendmal dreihundert, die seit der Zeit ebenso tapfer gestorben sind, nicht in dem unsterblichen Glanze von Thermopylä stehen. Das kann, wie gesagt, als Glücksfall erscheinen; aber der Ruhm entscheidet nach der Natur der Sache, — nicht nach dem moralischen subjektiven Wert, sondern nach dem objektiven. Es lag hier das Interesse des Weltgeistes auf der Wagschale; alle anderen Interessen, die mit irgendeinem Vaterlande zusammenhingen, sind beschränkter gewesen. Perikles sagt dies sehr würdig in seiner Trauerrede, wo er zeigt, für welchen Staat die Griechen gestorben seien. Er setzt

den Ruhm darein, daß sie für diese Stadt gekämpft und, wenn auch selbst mit ihrem Untergange, gesiegt hätten. Der große König von Asien mit seinen vielen Völkern stand dieser kleinen Stadt gegenüber; die geistige Kraft aber besiegte die Masse, die der höhern Macht des Geistes nicht zu widerstehen vermochte.

Fragen wir nämlich, was in diesem Kampfe als Macht einander gegenübergestanden hat, so ist es auf der einen Seite der orientalische Despotismus, die ganze gebildete morgenländische Welt, unter einem Herrn vereinigt, also äußerlich in großem Vorteil. Die Perser, namentlich Xerxes, sind keineswegs als verweichlicht anzusehen. Herodot gibt ein ganz anderes Bild von ihnen; von den Völkern, die er schildert, waren wohl einige weichlich, viele aber das Gegenteil, ja sogar von wilder, roher Tapferkeit. Gegen diese zum Teil sehr kriegerischen Völker stehen ein paar Völkerschaften freier Individualitäten im Kampf. Niemals in der Weltgeschichte hat sich die Überlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und über eine nicht verächtliche, in solchem Glanze gezeigt. Die Griechen waren an Anzahl gering, aber in einem Willen zusammengehalten und von einem Geiste beseelt. Es sind unstreitig größere Schlachten als diese geschlagen worden; diese aber leben unsterblich im Angedenken der Geschichte der Völker nicht allein, sondern auch der Wissenschaft und der Kunst, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es sind welthistorische Siege: sie haben die Bildung und die geistige Macht gerettet und dem asiatischen Prinzip alle Kraft entzogen. Wie oft haben nicht sonst Menschen für einen Zweck alles hingegen, wie oft sind nicht Krieger für Pflicht und Vaterland gestorben? Hier ist aber nicht nur Tapferkeit, Genie und Mut zu bewundern, sondern hier ist es der Inhalt, die Wirkung, der Erfolg, die einzig in ihrer Art sind. Alle anderen Schlachten haben ein mehr partikuläres Interesse; der unsterbliche Ruhm der Griechen aber ist gerecht, wegen der hohen Sache, welche gerettet worden ist. In der Weltgeschichte hat nicht die formelle Tapferkeit, nicht das sogenannte Verdienst, sondern der Wert der Sache über den Ruhm zu entscheiden.

2. Athen.

Der Perserkrieg und dann die Entwicklung der an der Spitze stehenden Staaten nach diesem Kriege ist die glänzendste Periode Griechenlands: alles, was im griechischen Prinzipie gelegen, hat sich nun vollkommen entfaltet und zur Anschauung gebracht.

Nach Bestehung des Kampfes mit dem äußeren Feinde entwickeln sich innerliche Kämpfe in Griechenland. Es hat deren auch früher schon gegeben; aber nun, wo die Griechen nach außen befreit sind, entsteht der Gegensatz in ihrer Mitte, der zu Kriegen der Staaten gegeneinander wie zu Kämpfen der Parteimänner innerhalb des einzelnen Staates führt. Den Hauptgegensatz bilden Athen und Sparta. Es ist ein beliebtes Thema, beide zu vergleichen. Wir können über den Gegensatz der beiden aus der Geschichte ein Urteil fällen. Sachlich betrachtet, muß man beide Staaten anerkennen und zugestehen, daß jeder der beiden in Ausbildung des Geistes, des Charakters und der Verfassung eine sehr würdige Gestaltung sei. Des Urteils enthalten kann man sich nicht; aber zum Urteil gehört ein Maßstab, und auf die Idee, die man mitbringt, kommt es an. Man hat viele Kategorien beigebracht: strenge Sitte, Moralität, Tapferkeit; aber der notwendige Maßstab ist die sittliche Tugend, d. h. hier die politische, die Gesinnung, die in Einheit mit dem Staate ist. Diese ist beiden gemeinsam, den Athenern wie den Spartanern. Weiter kommt dann in Betracht die freie Entwicklung der individuellen Eigentümlichkeit, ob die Individuen gleichfalls sich zu geistiger Individualität, zu geistigen Kunstwerken ausgebildet haben, ob die Individualität zu dem Rechte gekommen ist wie das Ganze und ob die Freiheit der Individualität in der substantiellen Einheit des Ganzen gestanden hat und stehen geblieben ist. Wenn wir Urteile der Alten anführen, so müssen wir uns nicht an Plato, Xenophon, die Sokratiker wenden, die ihr Urteil nach einer vorgefaßten, einseitigen Idee gefällt haben und deren Tadel nur auf die späteren Zeiten geht, wo das Unglück und Verderben der Demokratie schon gegenwärtig war, sondern an die, die sich auf den vorhandenen Staat verstehen und diesen geführt haben, praktische Staatsmänner, die aber die Bildung des

Bewußtseins haben, was die innere Natur des Staates selber ist. Perikles ist ein solcher, der größte aller Staatsmänner, die je gewesen sind, einer aus dem Götterkreise der griechischen Individualitäten, der Zeus derselben, wie er von den Griechen selbst genannt wurde. Man kann mit Grund sagen, daß wir in Entfernung der Zeit uns bescheiden könnten, es nicht besser wissen zu wollen als Perikles. Er war allerdings parteiisch, als athenischer Patriot, hatte aber ein gründliches Bewußtsein über den substanziellen Charakter seines Vaterlandes, und die Größe seines Geistes besteht in diesem Bewußtsein; er lobt in der Leichenrede für die im ersten Jahre des peloponnesischen Krieges Gefallenen die Athener nicht ihrer Tapferkeit und Vaterlandsliebe wegen, sondern weil sie für eine solche Stadt kämpften und fielen, so daß die Sache als das Große angesehen worden ist. Wenn wir also vergleichen wollen, so werden wir, wenn wir anders eines gründlichen Urteils fähig sind, wozu Idee und geschichtliche Kenntnis gehört, aus der Rede des Perikles unser Urteil suchen, die vielleicht von dem tiefen Geiste des Thukydides erweitert ist, — beide waren gebildete Geister. Diese Rede müßte man kommentieren.

Im Hinblick auf die Verfassungen ist zu sagen, daß beide Staaten, Athen und Sparta, Demokratien gewesen sind. Eine ganz abstrakte Demokratie ist etwas, das überhaupt nicht bestehen kann. Die Angelegenheiten des Gemeinwesens sind immer einzelne Angelegenheiten; sie haben einen langen Verlauf, können nicht von einer Menge als solcher besorgt werden, verlangen einen an der Spitze oder eine Mehrheit, die ein Kollegium formiert, das die Angelegenheiten soweit bringt, daß sie der Menge vorgelegt werden können. Vollends eine demokratische Kriegführung wäre absurd. So war in jedem Staate ein Ausschuß, der die Sache beratschlagte, ehe sie vor die Menge gebracht werden konnte: in Athen war es der Rat der fünfhundert Besten.

Um den Gegensatz von Athen und Sparta dreht sich auch das Interesse der übrigen griechischen Staaten. Die Partikularität dieser übrigen Länder gleicht in der größten Mannigfaltigkeit ihrer Verfassungen einem Ameisenhaufen, der in immer fortdauernder Bewegung ist. Das Hauptinteresse aber sammelt sich um Athen und Sparta; schon hier zeigt

sich der Anfang des Gegensatzes von Demokratie und Aristokratie, der ausgeführt und in einem Gemeinwesen beieinander in Rom sichtbar ist. Nach diesem Gegensatze bestimmt sich auch die Stellung der übrigen griechischen Staaten.

Athen hat den Weg zur freiesten Demokratie gemacht. Wir haben schon früher bemerkt, daß es der Zufluchtsort für Einwohner aus anderen Gegenden Griechenlands war; und so ist es eine vermischte Völkerschaft, teils aus Griechen, teils aus Asiaten, die sich zum athenischen Volke gebildet hat. Auch daß es sich früh auf die Meerfahrt gelegt hat, ist schon erwähnt worden; die wesentliche Richtung dieses Staates ging auf das Meer, und damit verbunden auf Gewerbe und Handel. Doch war dies alles auf das andere Element der bürgerlichen Gesellschaft, den Ackerbau, gegründet; Ackerbau und Grundbesitz bildeten die Basis der Subsistenz. Die unterschiedenen Richtungen der menschlichen Betriebsamkeit vereinigten sich in Athen, gaben aber zu vielem Zwiespalte Anlaß.

Der Ackerbau, die Richtung auf das Meer und das Leben der Bergbewohner machten die Grundbestimmungen des athenischen Staates aus. In eine frühe Zeit fallen die Gegensätze zwischen den alten, reichen Geschlechtern und den ärmeren Einwohnern. Die Bergbewohner, Diakrier, die Hirten, Wein- und Ölbauer, die zahlreichsten, waren die ärmsten, die Gutsbesitzer, die in der Ebene wohnten, Pediäer, die reichsten; zwischen beiden standen die Paralier, die Küstenbewohner, die friedlich und gemäßigt waren. Dieser Gegensatz zeigt sich geschichtlich sehr früh. Das Ältere, z. B. Theseus, ist zu übergehen; immerhin ist es merkwürdig, daß diesem zugeschrieben wird, er habe die verschiedenen Gemeinden Attikas vermocht, sich in Athen selbst unter einer gemeinsamen Obrigkeit und Gericht zu vereinigen, so daß hier ein Mittelpunkt bestand, während sich in Lakedämon und noch mehr in Bötien alles über das ganze Land verteilte. In Athen ist so eine Vereinigung des Landes und der Stadt hergestellt; hier treten die drei Parteien sich entgegen, die sich auf die Lokalität und die damit zusammenhängende Lebensweise beziehen. Insofern können sie Stände genannt werden; wir sehen hier ebensolche Klassen wie im Orient, aber der Zustand ist unruhig, und es entstehen zwischen diesen

Gegensätzen Streitigkeiten. Weil sie aber im ganzen eine Vereinigung ausmachen, so bemerken wir in dem Zustande des Gemeinwesens ein Schwanken zwischen Aristokratie und Demokratie. Dem machte Solon ein Ende, indem er durch seine Gesetzgebung ein Temperamentum der Gegensätze schuf. Solons Gesetze haben zwar die Gleichheit der Bürger festgesetzt: alle vier Vermögensklassen, in die er die Bürger einteilte, machen zusammen die Volksversammlung aus, die über die öffentlichen Angelegenheiten berät und beschließt. Aber die Reichen haben doch einen Vorzug vor den anderen, vornehmlich bei der Verwaltung der Staatsämter; diese waren den drei oberen Klassen vorbehalten. Es ist also hier ein aristokratisches Moment bestehen geblieben, das erst später beseitigt wurde.

Solon wird als einer der sieben Weisen genannt; seine Gestalt bezeichnet die Stufe des Bewußtseins, wo dieses das Bedürfnis einer allgemeinen Vorstellung, z. B. der Glückseligkeit, und ebendamit das Bedürfnis der Gesetze hat. Es ist ein großes Schicksal, daß ein Individuum einem solchen Volke Gesetze gibt, ein Los, das wenigen Sterblichen gefallen ist. Das muß einem sofort einfallen, wenn davon die Rede ist, daß sich das Volk seine Gesetze selbst geben muß. Die demokratische Verfassung soll dem Volke die gesetzgebende Gewalt geben; aber als Verfassung setzt sie schon Gesetze voraus. Es sind überall Gesetze vorhanden, nur unausgebildet; es kann sich nur um eine Modifikation und Redaktion handeln. Die eigentlich wichtigen, großen Gesetze sind da; was übrig bleibt, ist unbedeutend. So hat Solon auch Privatrechte bestimmt. Er wie Lykurg fanden einen bestimmten Geist des Volkes vor in Recht und Verfassung und gaben diesem nun eine nähere Form und Bestimmung.

Merkwürdig ist es, daß unmittelbar nach der Beruhigung Athens noch zu Lebzeiten Solons und in dessen Gegenwart sich Peisistratos zum Tyrannen aufgeworfen hat. Solon rief vergebens seine Mitbürger zur Verteidigung der Verfassung auf; man sieht daran, wie schlecht die Freiheit der Athener sich noch in den Gemütern festgesetzt hatte. Die Verfassung war gleichsam noch nicht in Blut und Leben übergegangen, sie war noch nicht die Gewohnheit der sittlichen und bürgerlichen Existenz geworden. Noch merkwürdiger aber ist, daß

Peisistratos nichts an der Gesetzgebung änderte, daß er, angeklagt, sich selber vor den Areopag stellte. Bei Diogenes Laertius finden wir einen Brief von ihm, worin er den Solon einlädt, nach Athen zurückzukehren, und erklärt, er habe von den Gesetzen nichts abgeändert und fordere nur die Rechte der Kekropiden. Er war ein billiger, großer Mann, und seine Herrschaft war notwendig, um den Faktionsgeist, den Solon theoretisch unterdrückt hatte, in der Tat zu unterdrücken und die Athener an die Gesetze zu gewöhnen. Als dies geschehen war, da waren die Peisistratiden überflüssig geworden und wurden ohne Mühe aus Athen vertrieben. Indem die Gesetze zu freier Sittlichkeit geworden waren, so war die Herrschaft eines einzelnen unverträglich mit den Gesetzen, dem wirklich gewordenen Geiste der Athener. Die Gesetze der Freiheit mußten in Widerspruch mit der Macht der Peisistratiden treten. Die Peisistratiden wurden vertrieben, Hipparch getötet und Hippias verbannt. Nun standen aber wieder Parteien auf: die Alkmäoniden, die an der Spitze der Insurrektion standen, begünstigten die Demokratie; die Spartaner dagegen unterstützten die Gegenpartei des Isagoras, welche eine aristokratische Richtung verfolgte. Die Alkmäoniden, an ihrer Spitze Kleisthenes, behielten die Oberhand. Dieser hat das in der Solonischen Gesetzgebung noch vorhandene aristokratische Moment beseitigt; er hat aus den vier Phylen zehn gemacht. Das Genauere liegt in einer gewissen Dunkelheit; es scheint, daß der Einfluß und Vorzug der Geschlechter vermindert worden ist. In Ansehung dieser Phylen ist zu bemerken, daß sie jede eine Art von Gemeinde formierten; sie hatten unter sich Demen und Phratrien. Diese Besonderungen wählte die athenische Volksmasse, die Gemeinde für sich aus, so daß auch nach dieser Seite das Partikuläre zum Bestehen kam, aber dem Allgemeinen keinen Eintrag tat. Diese Sondergemeinden hatten besondere Göttheiten, eigene Überlieferungen, Tempel, Theater, Feste und teilten Ehren aus. Endlich hat Perikles die Verfassung ganz demokratisch gemacht; durch seine Inzitation ward die Gewalt des Areopags gebrochen. Dies war ein alter Gerichtshof, der die ausschließliche Verwaltung des öffentlichen Schatzes hatte; diese Finanzverwaltung kam nun in die Hände der Bürger. Im modernen Staate ist der Bestimmung des Mon-

archen die übrige Gewalt überlassen; aber es wird für einen Hauptpunkt in der repräsentativen Verfassung angesehen, daß die Volksvertretung Mitwirkung habe für Erhebung und Verwendung der Staatseinkünfte.

Ein Geist für das Ganze herrscht in dieser Demokratie, und die Regsamkeit des Einzelnen konnte zum Ausdruck kommen; neben der substanziellen Grundlage des Charakters konnte sich die Individualität entwickeln. Die reichsten Anlagen waren dazu vorhanden; auch die Individualitäten der besonderen Kreise des Ganzen hatten Selbständigkeit.

In Ansehung des Privatlebens ist zu bemerken, daß zwar noch Sklaverei stattfand. Diese aber war nicht wie bei den Spartanern die Dienstbarkeit eines unterjochten, ursprünglich frei gewesenen Volkes, sondern beruhte auf zufälligem, durch Kauf erlangtem Privatbesitz. Wesentlich sind für die athenische Art die Betriebsamkeit, die sittliche und rechtliche Gleichheit der Bürger, innerhalb deren sich die Verschiedenheit der Individuen geltend machen konnte. Die Privatpersonen haben im Verkehr gegeneinander eine Urbanität, die sehr fein, delikate ausgebildet ist, eine Höflichkeit der Sache nach ohne die ausdrücklichen festen Formen, die zu unserer Höflichkeit gehören. Diese Urbanität enthält eine fortdauernde Anerkennung des Rechts des anderen in Ansehung dessen, was ich sage, so daß ich sogar dies respektiere, ob der andere mich hören will. In allem, was ich sage, liegt nämlich etwas wie eine Anmaßung; denn indem ich etwas versichere, fordere ich den andern gleichsam zu einem Ja auf. In den Platonischen Dialogen ist diese beständige Rücksicht auf den anderen sehr deutlich wahrzunehmen. Die Urbanität erfordert, daß ich nichts tue, was ein Imponierenwollen gegenüber dem anderen verriete. Bei den Athenern ist Bildung die Form ihrer Handlungen, so daß ihnen sämtlich der Stempel der Allgemeinheit aufgedrückt wird. Den Stoff dieser Bildung liefert einerseits der Staat, anderseits der religiöse Kultus. Die großen politischen Charaktere sind besonders in Athen vorhanden; ihrer Entwicklung ist hier am meisten Raum gegeben; denn hier vornehmlich ist jedes Individuum nicht nur zugelassen, sondern aufgefordert, sein Talent geltend zu machen. Zugleich aber kann der einzelne sich nur geltend machen, wenn er den Geist und die Ansicht, sowie die Leidenschaft

und den Leichtsinn eines höchst gebildeten Volkes zu befriedigen weiß. Andererseits hat der religiöse Kultus der Kunst die höchste Anregung gegeben. Er besteht nicht innerlich in Gebeten oder darin, daß sich das Gemüt mit dem göttlichen Gedanken erfülle, sondern in Festen. Eben weil noch keine Innerlichkeit vorhanden ist, stellt sich der Mensch so äußerlich des Gottes würdig dar. Athen lebte so zum Zwecke des Schönen, das dabei ein Bewußtsein über den Ernst des Lebens hat und sich auch praktisch und tüchtig zeigt.

Im ganzen waren die Momente des athenischen Wesens Unabhängigkeit der Einzelnen und eine Ausbildung, beseelt vom Geiste der Schönheit. In Athen war eine lebendige Freiheit vorhanden und eine lebendige Gleichheit der Sitte und der geistigen Bildung, und wenn Ungleichheit des Vermögens nicht ausbleiben konnte, so ging dieselbe nicht zum Extreme über. Neben dieser Gleichheit und innerhalb dieser Freiheit konnte sich alle Ungleichheit des Charakters und des Talents, alle Verschiedenheit der Individualität aufs freieste geltend machen und aus der Umgebung die reichste Anregung und Entwicklung finden. Auf die Veranstaltung des Perikles hin sind diese ewigen Denkmäler der Skulptur hervorgebracht worden, deren geringe Überreste die Nachwelt in Erstaunen setzen; vor diesem Volke sind die Dramen des Äschylos und Sophokles vorgestellt worden, sowie später die des Euripides, die aber nicht mehr denselben plastischen sittlichen Charakter an sich tragen, und in denen sich schon mehr das Prinzip des Verderbens zu erkennen gibt. An dieses Volk waren die Reden des Perikles gerichtet, aus ihm erwuchs ein Kreis von Männern, die klassische Naturen für alle Jahrhunderte geworden sind; denn zu ihnen gehören außer den genannten Thukydides, Sokrates, Plato, ferner Aristophanes, der den ganzen politischen Ernst seines Volkes zur Zeit des Verderbens in sich bewahrte und durchaus in diesem Ernst für das Wohl des Vaterlandes geschrieben und gedichtet hat. Wir erkennen in den Athenern eine große Betriebsamkeit, Regsamkeit, Ausbildung der Individualität innerhalb des Kreises eines sittlichen Geistes. Diese geistige Ausbildung der Individualität ist allerdings der Grundcharakter Athens.

Die Einheit dieses Geistes, die sich in den Beschlüssen über die öffentlichen Angelegenheiten manifestierte, wurde

hervorgebracht durch die Staatsmänner und ihre öffentlichen Reden. Unter ihnen steht Perikles obenan, der größte Staatsmann alter und neuer Zeit, ein wahrhaft plastischer Charakter. Das Wohl und die Ehre seines Vaterlandes waren sein einziger Zweck; durch diese einzige Idee war er plastisch: sein ganzes Leben in allen seinen Verhältnissen gehörte dieser Idee an. Er hat sich allein dem ernsthaften Geschäfte der Angelegenheiten seines Vaterlandes gewidmet; er hat nie gelacht, sich keinem Vergnügen überlassen, ist zu keinem Gastmahle gegangen, seit er Staatsmann geworden war. Wir können nicht umhin, ihn aufs höchste zu bewundern. Er herrschte durch die Macht der Rede, durch die Klugheit der Unternehmung über das gebildetste und leichtsinnigste Volk. Kein Stand kann schwerer sein als der seinige. Ausschließlich durch sein Talent, seine Persönlichkeit und die Überzeugung, die er von sich erweckte, daß er ein durchaus edler, allein auf das Wohl des Staates bedachter Mann und den übrigen durch Geist und Kenntnisse überlegen wäre, ist er zu so großem Ansehen gelangt, so daß ihn Aristophanes den Zeus von Athen nennt, — und das bei einem Volke, das auf alle eifersüchtig war, keine Plattheit, keine Schiefe duldete. Nach der Seite der Macht der Individualität hin können wir keinen Staatsmann ihm gleichstellen.

Ihm hat Thukydides jene oben erwähnte Rede in den Mund gelegt, die gründlichste Schilderung Athens. Seine Rede hat zum Gegenstand die Darstellung, welche Stadt es gewesen sei, für die sich die athenischen Krieger geopfert haben. Nun schildert er den Charakter Athens, und was er sagt, ist sowohl vom Tiefsinnigsten als auch vom Richtigsten und Wahrsten. Wir lieben das Schöne, sagt er, aber ohne Prunk, ohne Verschwendung, mit Frugalität, nicht wie die Barbaren, die im Unmaß Genuß suchen; wir philosophieren, ohne uns darum zur Weichlichkeit und Untätigkeit verleiten zu lassen (denn wenn die Menschen ihren Gedanken nachhängen, so entfernen sie sich durch dies innerliche Leben vom Praktischen, von der Tätigkeit fürs Öffentliche, fürs Allgemeine). Wir sind kühn und keck, und bei diesem Mute geben wir uns doch aber Rechenschaft von dem, was wir unternehmen (wir haben ein Bewußtsein darüber); bei anderen dagegen hat der Mut seinen Grund in dem Mangel an Bil-

dung. Dieser Mangel an Bildung gibt eine andere Art von Kühnheit, und ihr wird durch die Verständigkeit, Vernünftigkeit die Tätigkeit benommen; dagegen die sind die Vortrefflichsten, die das Angenehme und Furchtbare zu beurteilen wissen und dadurch nicht von den Gefahren abgeschreckt werden. So ist es mit uns Athenern: wir wissen am besten zu beurteilen, was das Angenehme und was das Schwere sei, dessenungeachtet entziehen wir uns den Gefahren nicht. In alledem ist der große Ernst und die Tiefe des Bewußtseins in Perikles nicht zu verkennen. Er zeigt uns das schönste Bild einer Verfassung, allerdings, wo die Bürger durchgebildet sind, das Interesse ihres Vaterlandes vor sich haben, wo die Individualität durchgebildet ist und damit ein durchgebildetes Bewußtsein hat über die öffentlichen Angelegenheiten und allgemeinen Interessen.

In Athen sehen wir das Erwachen der subjektiven Freiheit; der Mensch ist in sich gegangen und wirkt frei, produktiv nach außen. Darum sehen wir auch hier alle Künste und Wissenschaften blühen. Das Höchste der Poesie ist das Drama, und die dramatische Poesie in ihrer schönsten, gediegensten Ausbildung als Tragödie wie als Komödie sehen wir in Athen auftreten. Die Blüte der Wissenschaft hat in Sokrates, Plato, Aristoteles der Bildung Athens angehört. Ebenso hat die Redekunst dort ihre höchste Entwicklung erlangt, und die plastische Kunst ist auch zu Athen auf ihren Gipfel gebracht worden. Dies alles sehen wir dort in seiner Idealität geboren werden, weil der Mensch sich seiner bewußt geworden ist; er ist sich objektiv geworden und objektiviert seine Idee ebenso.

Kunst und Wissenschaft sind die ideellen Weisen, in denen der Geist eines Volkes sich seiner bewußt wird; und das Höchste, was ein Staat erreichen kann, ist, daß in ihm Kunst und Wissenschaft ausgebildet sind, eine Höhe erreichen, die dem Geiste des Volkes entsprechend ist. Das ist der höchste Zweck des Staates, den er aber nicht als ein Werk hervorzubringen suchen muß; sondern er muß sich aus sich selbst erzeugen. Ein Volk hat viele Angelegenheiten der Wirklichkeit: es hat seine Gestalt, sein ganzes Inneres der Welt einzubilden, damit es sich selbst gegenständlich

sei; die wahre Weise aber, wie es sich gegenständlich ist, ist die, sich zu wissen. Athene hat aufgehört, von einem Volke verehrt zu werden; aber die Werke dieses Geistes stehen unübertroffen noch heute gegenwärtig vor uns.

3. Sparta.

Das Gegenbild zu Athen ist Sparta. Auch dort bestand eine durch Aristokratie gemäßigte demokratische Verfassung, die aber dem demokratischen Prinzip so das Übergewicht gab, daß sie früher als in Athen zu einer aristokratischen umschlug.

Schon die Anfänge Spartas sind sehr verschieden von denen Athens. Die Spartaner waren Dorer, ein Stamm, dessen Name sich bei Homer noch nicht findet, die Athener Ionier; und dieser nationale Unterschied macht sich auch rücksichtlich der Verfassung geltend. Als fremder Stamm treten die Dorer, die unter Führung der Herakliden von Thessalien hervordrangen, im Peloponnes auf und unterjochten die einheimischen Achäer, die sie als ihre Heloten zur Sklaverei verdammen. Die Heloten waren ohne Zweifel die alten Eingeborenen; sie hatten gegen die neuen Herren einen viel schlechteren Stand als die Sklaven zu Athen. Diese waren zufällig und einzeln angekauft, zählten zu den Familien ihrer Herren und waren Hausgenossen. In Sparta dagegen befanden sich die ursprünglich freien Bewohner im Verhältnis der Sklaverei, und es war ein beständiges Kriegsverhältnis in Lakädämon. Die Griechen haben es unter der Türkenherrschaft nicht so hart wie die Heloten in Sparta: sie sind, wenngleich allen zufälligen Mißhandlungen preisgegeben und ohne politische Existenz, doch persönlich frei; die Heloten aber wurden auch gemißhandelt und waren obendrein noch Sklaven. Was den Heloten widerfahren war, widerfuhr später den Messeniern; denn eine so unmenschliche Härte lag in dem Charakter der Spartaner. Beim Antritt ihres Amtes gaben die Ephoren eine völlige Kriegserklärung gegen die Heloten, und diese waren fortwährend zu Kriegsübungen für die jüngeren Spartiaten preisgegeben. Diese gingen auf Helotenjagd aus, um

sich dadurch Lust und Liebe zum Kriege zu machen. Den Heloten wurde von solcher bevorstehenden Jagd Mitteilung gemacht, nicht damit sie entkommen könnten, sondern um den spartanischen Jünglingen den Mord zu erschweren, in ihnen List und die Gewöhnung hervorzubringen, auf einen Feind loszugehen, der sich in acht nimmt. Bei den Türken hat es dergleichen doch nicht gegeben. Einige Male wurden die Heloten freigelassen und bewaffnet, um in den Reihen der Spartiaten gegen die Feinde mitzukämpfen, und nachdem sie sich tapfer gehalten und den Staat gerettet hatten, wurden sie bei ihrer Heimkehr auf die feigste und hinterlistigste Weise niedergemetzelt; in Menge von acht- bis zehntausend Mann wurden sie von Staats wegen niedergehauen. Darin zeigt Sparta die größte Ruchlosigkeit. Die Spartaner waren in sich so feindlich gestellt, fortdauernd wurde so angegriffen und verteidigt wie auf einem Sklavenschiff, wo die Besatzung beständig auf Wache sein muß und stets in Gefahr der Empörung ist.

Die zweite Grundbestimmung ist die gleichmäßige Austeilung des Grundbesitzes, die, wie Plutarch berichtet, schon von Lykurg vorgenommen wurde. Es wurden dreißigtausend Teile gemacht, von denen neuntausend auf die Spartiaten, die übrigen auf die Lakedämonier und Periöken kamen, die besiegten einheimischen Bewohner, die nicht wie Heloten und Messenier ihrer Freiheit beraubt waren, sondern in einem freieren Verhältnis gehalten wurden. Zu gleicher Zeit wurde zum Behuf der Erhaltung der Gleichheit festgesetzt, daß die Grundstücke nicht verkauft werden durften. Solche Gleichheit des Besitzes ist eine törichte Abstraktion oder eine abstrakte Torheit. In äußerlichen Dingen kann keine Gleichheit stattfinden: Ungleichheit liegt in dem Begriffe des Äußerlichen. Nachher ist es auch gerade die Ungleichheit des Besitzes gewesen, woran Sparta gelitten hat. Weil die Grundstücke nicht veräußert und getrennt werden konnten und durch Heiraten zusammenwuchsen, da die Töchter erbten, so gelangten viele Güter in den Besitz einzelner Familien, und am Ende befand sich das Grundeigentum in wenigen Händen; dadurch ist Lakedämon heruntergekommen und hat gleichsam zeigen müssen, wie töricht es sei, eine Gleichheit auf gezwungene Weise veranstalten zu wollen, welche, so wenig

sie eine Wirksamkeit hat, noch dazu die wesentlichste Freiheit, nämlich die Disposition über das Eigentum, vernichtet.

Ein anderes merkwürdiges Moment der lykurgischen Gesetzgebung ist, daß Lykurg alles andere Geld als das von Eisen verbot. Er wurde damit ausgelacht; es liegt aber darin wesentlich, daß kein Seehandel, keine Betriebsamkeit nach außen und innen möglich war. Die wesentliche Regsamkeit, die zur Bildung führt, konnte bei ihnen nicht stattfinden. Ebenso hatten die Spartaner keine Seemacht, die allein den Handel unterstützen und begünstigen konnte, und wenn sie einer solchen bedurften, so wandten sie sich an die Perser.

Zur Erhaltung der Gleichheit der Sitten und der Familiarität unter den Bürgern sollte besonders beitragen, daß die Spartiaten zusammen speisten. Das ist ihnen eben nicht sehr hoch anzurechnen, schon darum nicht, weil wer zu arm war, um einen Beitrag zum gemeinschaftlichen Essen zu liefern, nicht mitspeisen durfte. Essen und Trinken ist eine Privatsache; jeder tut es für sich, gleichgültig ob allein oder mit anderen. Die Athener speisten für sich, freilich auch in Gesellschaft, und wir sehen aus Xenophon und Plato, wie ihre Gastmahle dem geistigen Verkehre dienten. Sie waren aber auch im geistigen Verkehr den ganzen Tag zusammen, schlenderten auf dem Markte umher und unterhielten sich. Die Gesellschaftlichkeit der Griechen überhaupt zeigte sich in den Gymnasien. Bei den Kretern wurden ebenfalls gemeinschaftliche Mahlzeiten gehalten und die Kosten dafür auf Kosten der Gemeinde bestritten, so daß auch der Ärmste teilnehmen konnte; dennoch sind die Kreter bekanntlich in schlechten Ruf gekommen und werden im Neuen Testament *κατὰ θηρία* und *γαστέρες ἀργοί* genannt: böse Bestien und faule Bäuche.

Näheres über die Verfassung Spartas betreffend, so ist zu bemerken, daß einerseits das Volk beschließend war, diese Demokratie aber temperiert wurde durch die aus dreißig Mitgliedern bestehende Gerusia, der auch die zwei Könige angehörten. Diese waren aber nur erste Magistratspersonen und zugleich Feldherren ähnlich wie die Generalkapitäne, Statthalter, der Niederlande, die Anführer zu Land und Meer waren. So war die Grundlage des Staates wohl demokratisch,

aber mit starken Modifikationen, die sie fast zur Aristokratie und Oligarchie machten. Die Geronten wurden von dem Volke aus den Besten auf Lebenszeit gewählt; sie hatten die oberste politische und richterliche Gewalt, auch die Aufsicht über die Sitten der Bürger. Sie galten für unbeschränkt und waren auf ihr eigenes Dafürhalten allein gewiesen, nicht auf geschriebene Gesetze. Otfried Müller in seiner Geschichte der Dorier stellt dieses zu hoch; er sagt: das Recht sei im Inneren gleichsam eingeprägt gewesen¹⁾. Doch solche Einprägung ist immer etwas sehr Unbestimmtes; es ist notwendig, daß die Gesetze geschrieben seien, damit bestimmt gewußt werde, was verboten und was erlaubt ist.

Diese Macht der Geronten erscheint sehr aristokratisch; ihr gegenüber sind die Ephoren eine demokratische Gegenwehr gegen das Königtum und die Gerusie. Die fünf Ephoren (man denkt an die fünf Direktoren in Frankreich) wurden vom Volke auf ein Jahr gewählt wie die Tribunen in Rom; sie standen gegen Könige und Gerusia mit dem Volke zunächst in Verbindung. Über ihre Wahl haben wir keine bestimmten Nachrichten erhalten; Aristoteles sagt, die Art der Wahl sei gar zu kindisch, sie seien durch den Zufall (vielleicht durchs Los) gewählt worden. Es scheint, daß man bei ihrer Wahl nicht auf Vermögen, Familie, Auszeichnung sah. Sie zeigten sich vornehmlich in allen Verhandlungen mit auswärtigen Staaten; in der Volksversammlung scheinen sie die größte Gewalt gehabt zu haben. Sie hatten die Vollmacht, Volksversammlungen zusammenzuberufen, abstimmen zu lassen, Gesetze vorzuschlagen, ungefähr wie die tribuni plebis in Rom. Plato und Aristoteles nennen ihre Macht eine Tyrannis; das ist sehr möglich. Sie waren Tyrannen wie im neuen Frankreich die Männer des Wohlfahrtsausschusses, die auch vom Volk ausgingen und diese Tyrannei ausübten. Die Hauptsache scheint die Stumpfheit der Lakedämonier gewesen zu sein, die es notwendig machte, daß die Herrschaft in der Hand weniger war.

Die Sitten der Lakedämonier waren sehr streng. Das Wohl des Vaterlandes war jedem unbedingte Pflicht. Bei den Athenern galt das auch, aber mit dem bestimmten Bewußt-

¹⁾ a. a. O., Bd. 2, S. 94.

sein und gebildeterem Geiste. Hier sehen wir dagegen die starre abstrakte Tugend, das Leben für den Staat, aber so, daß die Regsamkeit, die Freiheit der Individualität zurückgesetzt ist. Die Staatsbildung Spartas beruht auf Anstalten, welche vollkommen das Interesse des Staates sind, die aber nur die geistlose Gleichheit und nicht die freie Bewegung zum Ziel haben. Die Einfachheit der Sitten ist nicht so sehr zu rühmen, wenn man sie gegen die Bildung des Geistes hält. Um der Einheit willen, worin das Individuum mit den Zwecken des Staates gehalten wird, rühmen Plato und Aristoteles den lakedämonischen Staat. In Athen war das Individuum freier, und das Wohl des Staates beruhte nicht auf der einen Tugend des Bürgers allein. Indem die Lakedämonier durchaus ihren Geist auf den Staat richteten, war Geistesbildung, Kunst und Wissenschaft bei ihnen nicht einheimisch; sie waren frei von allgemeiner Bildung, Regsamkeit, Humanität, die bei den Athenern vorhanden war. Die Spartaner erschienen den übrigen Griechen als starre, plumpe und ungeschickte Menschen, die schon ein wenig verwickelte Geschäfte nicht durchführen konnten oder sich wenigstens dabei sehr unbehilflich benahmen. Thukydides läßt die Athener zu den Spartanern sagen: „Ihr habt Gesetze und Sitten, die mit anderen nichts gemein haben; und dazu verfährt ihr, wenn ihr ins Ausland kommt, weder nach jenen noch nach dem, was sonst in Hellas herkömmlich ist.“ Die Athener sagen bei Thukydides, wo sie selbst nicht im besten Licht erscheinen, bei einer berühmten Gelegenheit zu den Meliern, die sie auf ihre Seite herüberziehen wollen, das sei das Rechte, was nützlich sei. Die Lakedämonier beobachteten zwar im einheimischen Verkehr Gerechtigkeit; was aber über ihren Verkehr nach außen zu sagen ist, lautet kurz so, daß sie von allen Menschen am unverholenen das ihnen Beliebende für löblich, das Nützliche für Recht erklären. Die abstrakte, absolute Bestimmung des Rechts auf den einen Zweck hat sie zur Ungerechtigkeit gebracht. Daß übrigens Diebstahl bei ihnen zur Übung geschah, ist auch bekannt; ähnlich wie in Ägypten war das Wegnehmen von Lebensbedürfnissen in gewissen Beziehungen erlaubt, nur durfte der Dieb sich nicht entdecken lassen. Wie ihr Benehmen gegen die Heloten von ihrer inneren Unrechtlichkeit zeugt, ist schon erwähnt wor-

den. Wissenschaft und Kunst dürfen wir nicht in Sparta, sondern nur in Athen suchen; sie können nur hervortreten, wo die Individualität zu freier Konzeption kommen kann.

So stehen sich beide Staaten, Athen und Sparta, gegenüber. Die Sittlichkeit des einen ist eine starre Richtung auf den Staat; in dem anderen ist ebensolche sittliche Beziehung zu finden, aber mit ausgebildetem Bewußtsein und mit unendlicher Tätigkeit im Hervorbringen des Schönen und dann auch des Wahren. Indem Athen das Bewußtsein seiner selbst, seiner Idealität erlangte, hat es sich selbst überlebt; denn ebendiese Idealität war auch das Prinzip des Verderbens der Sittlichkeit. Dieses Verderben nämlich besteht darin, daß sich der Mensch aus der allgemeinen Sitte zurückzieht. Das Zurückgehen des Individuums in sein Selbst bringt einerseits in Kunst und Wissenschaft das wahre Wesen zum Anschauen, zur äußeren Gegenständlichkeit; andererseits findet das Individuum in sich seine Partikularität und will diese gegen den allgemeinen Zweck geltend machen. Dadurch aber entsteht das Verderben des allgemeinen Gesetzes, der allgemeinen Sitte; dies sehen wir in Athen hervortreten. In Sparta erscheint es unmittelbar und allein; das Zurückgehen des Geistes hat dort nicht zuerst die schöne Form entwickelt, und darum ist das Verderben der Spartaner auch häßlich. Die Athener erwiesen sich bei ihrem Untergange nicht nur liebenswürdig, sondern groß, edel, auf eine Weise, daß wir denselben bedauern müssen, wogegen bei den Spartanern das Prinzip der Subjektivität zu einer gemeinen Habsucht und zu einem gemeinen Verderben fortgeht.

4. Der Peloponnesische Krieg und seine Folgen.

Das Prinzip des Verderbens, der Bruch Griechenlands in sich, zeigte sich wirksam zuerst in der politischen Entwicklung, sowohl in den Kriegen der verschiedenen griechischen Staaten unter sich wie in den Kämpfen der Faktionen innerhalb der einzelnen Städte. Die griechische Sittlichkeit hatte Griechenland unfähig gemacht, einen gemeinsamen Staat zu bilden; denn die Absonderung kleiner Staaten gegeneinander, die Konzentration in Städten, wo das Interesse,

die geistige Ausbildung im ganzen dieselben sein konnten, war notwendige Bedingung dieser Freiheit. Nur eine momentane Vereinigung ist im Trojanischen Kriege vorhanden gewesen, und sogar in den medischen Kriegen konnte diese Einheit nicht zustande kommen. Wenn auch eine Richtung nach derselben zu erkennen ist, so war sie theils schwach, theils der Eifersucht ausgesetzt, und der Kampf wegen der Hegemonie brachte die Staaten gegeneinander auf. Es gab in Griechenland noch keine allgemeine Ordnung, keinen abstrakten Mittelpunkt. Jede Gemeinde wollte für sich das Ganze sein. Nur das Bedürfnis des Krieges gegen die Perser hatte die Hegemonie als etwas Temporäres hervorgebracht. Die Art und Weise war noch nicht gefunden, wie mehrere Gemeinden in einer Vereinigung stehen könnten, in einer gerechten, freien Vereinigung. Die Gegnerschaft zwischen Athen und Sparta ging darauf hin, die Hegemonie dauernd aufzurichten, einen festen Mittelpunkt zu schaffen. Athen unterlag, weil die Gemeinden durch die athenischen Exekutionen und die athenische Herrschaft sich bedrückt fühlten und sich dem feindlichen Staate zuwandten.

Der allgemeine Ausbruch der Feindseligkeiten erfolgte endlich im Peloponnesischen Kriege. Vor demselben und noch zu Anfang des Krieges stand Perikles an der Spitze Athens, das bis dahin noch immer siegreich gegen die Perser focht und dadurch, daß es seine Eroberungskriege fortsetzte, beständig an Wohlhabenheit zunahm, während Sparta längst schon ruhig und in sich begraben dalag. Athen wollte schon damals über sich hinausgehen; es hatte seit den medischen Kriegen die Hegemonie erhalten und damit die Herrschaft über Inseln und Festland. Eine Menge von Bundesgenossen, theils Inseln, theils Städte, mußte einen Beitrag zur Fortsetzung des Krieges gegen die Perser liefern, und anstatt in Flotten oder in Truppen wurde diese Beisteuer in Gelde ausgezahlt. Dadurch konzentrierte sich eine ungeheure Macht in Athen; ein Teil des Geldes wurde auf große Architekturwerke verwendet, wovon die Bundesgenossen, als von Werken des Geistes, ebenso einen Genuß hatten. Daß aber Perikles das Geld nicht allein in Kunstwerken erschöpfte, sondern auch sonst für das Volk sorgte, konnte man nach seinem Tode aus der Menge von Vorräten bemerken, die in vielen Ma-

gazine, besonders aber im Seearsenale aufgehäuft waren. — Xenophon sagt: „Wer bedarf nicht Athens? Bedürfen seiner nicht alle Länder, die reich sind an Korn und Herden, Öl und Wein, nicht alle, die mit Gold oder mit ihrem Verstande wuchern wollten? Handwerker, Sophisten, Philosophen, Dichter und alle, welche nach Sehens- und Hörenswerthem im Heiligen und im Öffentlichen Verlangen haben?“ Dennoch fühlten sich die Bundesgenossen Athens gedrückt; das Mittel der Vereinigung verschiedener freier Staaten war eben noch nicht gefunden.

Athen stand zu jener Zeit in seiner höchsten Blüte. Ein Genie wie Perikles hat diese Demokratie zusammenhalten können; denn auch dort, wo viele beschließend sind, muß sich überall eine individuelle Spitze bilden. In der Republik ist dies die eigentümliche Persönlichkeit, die sich nur dadurch erhält, daß sie das ist, was ihr eingeräumt wird. So zeigt sich Perikles als der Weiseste, der Tugendhafteste. Aber solch ein Verhältniß in der Demokratie kann nur einmal hervortreten, weil es durch Zufälligkeit zustandekommt. Bald drängen sich Individuen mit schlechten Absichten und geringem Talent hervor und werden von der Pöbelhaftigkeit an die Spitze gestellt.

Der Kampf des Peloponnesischen Krieges war nur wesentlich zwischen Athen und Sparta. Thukydides hat uns die Geschichte des größten Teils desselben hinterlassen, und dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, den die Menschheit von jenem Kampfe hat. Athen ließ sich zu den schwindelhaften Unternehmungen des Alkibiades hinreißen, und dadurch schon sehr geschwächt, unterlag es den Spartanern. Die Weise der substantiellen Einheit erlangte das Übergewicht über die Einheit, wie sie von Athen war gestaltet worden. Nicht durch die Tugend Spartas wurde Athen besiegt, sondern dadurch, daß Sparta niederträchtig an Griechenland zum Verräter wurde, indem es, unsicher, auf sich selbst zu stehen, fremde Hilfe in die griechischen Händel zog und sich von dem persischen Könige mit Geld und einer Seemacht unterstützen ließ. Zum zweiten Male handelte Sparta gegen Griechenland niederträchtig und verräterisch, indem es in den Staaten, die bis dahin zum demokratischen Bunde gehört hatten, die demokratische Verfassung

auflöste und die Städte durch Einführung oligarchischer Herrschaft unterdrückte. Auch in Athen hat es auf einige Zeit die Oligarchie durchgesetzt. Dort waren die Faktionen, welche die Oligarchie verlangten und denen die Spartaner das Übergewicht gaben, nicht stark genug, sich durch sich selber zu halten, und blieben auf Sparta angewiesen. So stand Sparta an der Spitze Griechenlands; aber es behandelte nicht wie einst Athen die Städte als Bundesgenossen, sondern als Unterworfene. Einen dritten Hochverrat, den Hauptverrat, begingen die Spartaner im Frieden des Antalkidas, wo sie die griechischen Städte in Kleinasien und auf den Ägäischen Inseln der persischen Herrschaft überließen. Also dadurch, daß Sparta zum Verräter an Griechenland geworden ist, ist es zur Herrschaft gelangt.

Das spartanische Joch wurde bald abgeworfen. Lakëdämon hatte zwar, sowohl durch die in den Ländern eingesetzten Oligarchien als durch Besatzungen, die es in einigen Städten, wie in Theben, unterhielt, eine große Machtstellung erlangt. Aber die griechischen Staaten waren weit empörter über die spartanische Unterdrückung, als sie es vorher über die athenische Herrschaft gewesen waren; sie erhoben sich dagegen, wobei Theben an der Spitze stand, das auf einen Moment das ausgezeichnetste Volk in Griechenland wurde. Es befreite die Griechen und stürzte Sparta in seine Unbedeutendheit zurück. Die Herrschaft Lakëdämons über den Peloponnes ward aufgelöst, und die große Nemesis ward vollbracht, daß die Messenier und Megalopolis in Arkadien wiederhergestellt wurden. Durch die Wiederherstellung des messenischen Staates wurde den Lakëdämoniern eine bleibende Macht entgegengestellt. Thebens Übergewicht scheint an die beiden großen Individuen, Pelopidas und Epaminondas, geknüpft gewesen zu sein. In Theben war überhaupt das Subjektive das Überwiegende. Athen war die Stätte, wo die freie Reflexion herrschte; in Theben herrschte die subjektive Gemütlichkeit. Daher blühte dort besonders die Lyrik, die Dichtkunst des Subjektiven; dort erstand Pindar, der größte lyrische Dichter. Dort wurde auch der Todesschwur der Dreihundert geleistet, der sogenannten Heiligen Schar, die den Kern des thebanischen Heeres bildete und als aus Liebhabern und Lieblingen bestehend angesehen wurde.

Die momentane Anspannung Thebens hörte bald auf, und es sank in seine untergeordnete Stellung zurück. Überhaupt zeigte sich Griechenland nun geschwächt und zerrüttet. Kein Staat konnte ohne irgendeine Art von freundschaftlichem Verhältnisse mit anderen bestehen, ohne daß doch irgendeine Autorität den Frieden und die Ruhe unter ihnen hergestellt hätte. Das Bedürfnis eines Mittelpunktes und die Unmöglichkeit, einen solchen Mittelpunkt auszubilden, hat ebenso innerhalb der einzelnen Städte stattgefunden; sie waren meistens, wie in den italienischen Städten des Mittelalters, in Faktionen gespalten, die nicht miteinander bestehen konnten. Der Sieg der einen zog die Verbannung der anderen nach sich, und diese wandte sich dann gemeiniglich an die Feinde ihrer Vaterstadt, um dieselbe zu bekriegen. Ein ruhiges Bestehen der Staaten nebeneinander war nicht mehr möglich, sie bereiteten sich sowohl gegenseitig als in sich selbst den Untergang vor. Griechenland konnte keine Rettung mehr in sich selbst finden; es bedurfte einer Autorität, und diese Autorität mußte von außen kommen.

5. Das Verderben der griechischen Sittlichkeit.

Die zweite Form des Verderbens ist die tiefere; das Prinzip des freien Gedankens, der Innerlichkeit des Menschen hat den Bruch hervorgebracht. Die Entwicklung des Geistes zu dem Gedanken, zu der Idealität eines innerlichen Allgemeinen hat sich in Griechenland vollzogen. Bemerkt sei, daß der griechische Geist, weil hier der Geist für sich selbst Gegenstand ist, dies enthält, daß sich der Geist für sich herausbildet, für sich frei wird; parallel zu dem übrigen Fortschreiten bleibt auch die Erstarkung des Gedankens.

Die Ausbildung der Kunst steht in dem Prinzip, daß die Individualität sich innerlich wird, daß es sich nicht mehr um ein Interesse der Wirklichkeit handelt, daß die Individuen nicht mehr ihr Interesse im Staate haben, sondern sich in sich zu verlieren anfangen, daß sich die Wirklichkeit in Idealität verwandelt. Die Kunst bringt selbst den Untergang der schönen Religion herbei, indem sie alles Sinnliche offenbart macht. Wenn in dem Stoffe nichts mehr übrig ist, was über die Idee hinausgeht, wenn die Kunst sich ganz herausgeboren

hat, dann ist alles Sinnliche offenbar geworden, und aus dem Gegenstande als solchem ist alles Interesse entflohen. Nur den Inhalt kann der Geist noch gelten lassen, der geheim bleibt, und das ist der höhere Inhalt der spekulativen Religion. Das sinnliche Moment, das in der schönen Religion vorhanden ist, hat für den in sich gegangenen Geist seine Bedeutung verloren. Auch diese Entwicklung, daß die Kunst selber die Spitze erreicht, wodurch ihr Inhalt das Interesse verliert, gehört dem athenischen Volke an. Plato hat nicht die Kunst aus seinem Staate verbannt, sondern sie nur nicht mehr als Gott stehen lassen wollen.

Die orientalische Welt hat auch Verderben in sich; in dem orientalischen Prinzip liegt aber die Bestimmung, das Prinzip, das ihm selbst entgegengesetzt ist, nicht in ihm selbst zu haben. Es entläßt den Geist nicht zu der Freiheit aus sich, daß er sich gegen es selbst kehre. In den orientalischen Staaten, in denen diese Gegensatzlosigkeit vorhanden ist, kann es nicht zu einer moralischen Freiheit kommen, da ihr höchstes Prinzip die Abstraktion ist. Die orientalische Welt enthält also zwar Verderben, nicht aber ein Prinzip des Verderbens in sich, das in sich selbst gerechtfertigt wäre. Dagegen das Prinzip der griechischen Schönheit enthält in sich das andere Prinzip der individuellen Subjektivität, das für dieses Prinzip der Sittlichkeit störend ist, die wesentlich als Sitte und Gewohnheit ist und die Substanz des griechischen Geistes ausmacht. Diese griechische Sittlichkeit, so höchst schön, lebenswürdig und interessant sie ist in ihrer Erscheinung, ist dennoch nicht der höchste Standpunkt des geistigen Selbstbewußtseins; es fehlt ihr die unendliche Form, eben jene Reflexion des Denkens in sich, die Befreiung von dem natürlichen Momente, dem Sinnlichen, das in dem Charakter der Schönheit und der Göttlichkeit liegt, sowie von der Unmittelbarkeit, in welcher die Sittlichkeit ist; es fehlt das sich selbst Erfassen des Gedankens, die Unendlichkeit des Selbstbewußtseins, daß, was mir als Recht und Sittlichkeit gelten soll, sich in mir, aus dem Zeugnisse meines Geistes bestätige, daß das Schöne, — die Idee nur in sinnlicher Anschauung oder Vorstellung, — auch zum Wahren werde, zu einer innerlichen, übersinnlichen Welt. Auf dem Standpunkte der schönen geistigen Einheit konnte der Geist nur kurze Zeit

stehen bleiben, und die Quelle des weiteren Fortschrittes und des Verderbens war das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit.

Man findet in neuerer Zeit große, tiefe Männer wie z. B. Rousseau, die das Bessere rückwärts suchen. Das ist aber ein Irrtum. Wir werden uns zwar ewig von Griechenland angezogen fühlen; aber die höchste Befriedigung finden wir da nicht, denn es fehlt dieser Schönheit die Wahrheit. Das höhere Prinzip erscheint für das frühere, niedere, immer als Verderben, als solches, wodurch die Gesetze der bestehenden Welt verneint, nicht anerkannt werden. Diese Verneinung ist es, die dem Staate und den Individuen ihre Tugend raubt.

Die konkrete Lebendigkeit bei den Griechen ist Sittlichkeit, Leben für die Religion, den Staat, ohne weiteres Nachdenken, ohne allgemeine Bestimmungen, die sich sogleich von der konkreten Gestaltung entfernen und sich ihr gegenüberstellen müssen. Das Gesetz ist vorhanden, und der Geist ist in ihm. Sobald aber der Gedanke aufsteht, untersucht er die Verfassungen: er bringt heraus, was das Bessere sei, und verlangt, daß das, was er dafür anerkennt, an die Stelle des Vorhandenen trete. Das Prinzip des Gedankens ist störend für die Bestimmung, auf der das Bestehen der ganzen griechischen Welt ruht. Dies höhere Prinzip ist von der Art, daß es zu versöhnen ist, seine Versöhnung aber nur auf einem höheren Standpunkte finden kann, als die Form des griechischen Geistes ist; dabei ist es von der Beschaffenheit, daß es aus dem griechischen Geiste hervorgehen muß. Denn der Geist ist der Gegenstand der Griechen, und dieser Standpunkt enthält in seiner Entwicklung, daß der Gedanke, die Subjektivität sich entwickelt. Das Prinzip des freien Gedankens also, der Innerlichkeit hat den Bruch hervorgebracht. Früher galten die Gesetze und Sitten unbedingt, die menschliche Individualität stand in Einheit mit dem Allgemeinen. Die Götter ehren, für das Vaterland sterben, war ein allgemeines Gesetz, und jeder erfüllte den allgemeinen Inhalt ohne Untersuchung. Da aber ging der Mensch in sich, fing an zu forschen, ob er sich dem Inhalt fügen wolle und müsse. Dieser erwachte Gedanke brachte den Göttern Griechenlands und der schönen Sittlichkeit den Tod. Das Denken erscheint also hier als das Prinzip des Verderbens, und zwar des Verderbens der schönen Sitt-

lichkeit; denn indem es sich affirmativ weiß, stellt es Vernunftprinzipien auf, die in einem wesentlichen Verhältnisse zur vorhandenen Wirklichkeit und im Gegensatze gegen die beschränkende Sitte stehen.

Wir bewundern die Werke der Griechen, und sie sind unsere Muster; dessenungeachtet ist in ihrem Prinzip eine Beschränktheit, die nicht in dieser oder jener Mangelhaftigkeit der Gesetze oder der Leidenschaften einzelner Individuen lag. Die Religion der Griechen war die der Schönheit, also mit sinnlichen Momenten behaftet; ihr Gott ist schöne Individualität. Ebenso ist ihre Verfassung, sind ihre Gesetze, Sitten und Gewohnheiten schöne Sittlichkeit gewesen; aber die Art und Weise, wie sie gegolten haben, war unmittelbar. Es hat den Griechen noch die Erkenntnis ihres Prinzips gefehlt, das Bewußtsein der Subjektivität, des sich in sich erfassenden Gedankens. Die schöne Religion aber, ebenso wie die Gesetze und Verfassungen sind die Frucht der Idealität des Gedankens; so muß nun in Griechenland jenes Bewußtsein erwachen. Die frei für sich werdende Innerlichkeit entsteht aber auf doppelte Weise, einmal als die allgemeine Idee des Wahren, dann als die besondere Idee der Subjektivität, worin die Leidenschaften und die Willkür der Individuen zusammengefaßt sind. Diese Innerlichkeit aber bedeutet das Verderben der griechischen Welt: der griechischen schönen Religion droht der Gedanke, das innerlich Allgemeine; den Staatsverfassungen und Gesetzen drohen die Leidenschaften der Individuen und die Willkür, und dem ganzen unmittelbaren Bestehen die in allem sich erfassende und sich zeigende Subjektivität. So vollzieht sich wie die Auflösung der Religion auch die der Demokratie; diese gerät durch sich selbst in den Widerspruch, daß die Individualität auf die höchste Spitze getrieben werden muß, um wirklich zu sein, und daß zugleich das Volk als Allgemeines selbst herrschen soll. Nur in Perikles sehen wir dies erreicht, daß eine höchste Spitze da war und zugleich in ihr das Volk herrschte; nachher ist der Staat den besonderen Individuen aufgeopfert worden wie diese dem Staate.

Die schönste Blüte des griechischen Lebens dauerte ungefähr nur sechzig Jahre, von den medischen Kriegen an bis zum Peloponnesischen, 492—431 v. Chr. Das Prinzip der Moralität, das eintreten mußte, wurde der Anfang des Verderbens.

In dem Prinzip der griechischen Freiheit liegt, daß dort auch der Gedanke freiwerden mußte; mit der Ausbildung der Kunst beginnt zugleich auch die Ausbildung des Gedankens. Vor Anfang des Peloponnesischen Krieges tat sich die geistige Bildung so weit ausgebildet hervor, um ihren absoluten Standpunkt gefunden zu haben. Zuvörderst hatten die sieben Weisen angefangen, allgemeine Sätze auszusprechen; doch wurde zu jener Zeit die Weisheit noch mehr in die konkrete Einsicht gesetzt. Die ältesten ionischen Philosophen ließen das Natürliche als Prinzip gelten; bei den Sophisten fing das Rasonieren und das Reflektieren über das Vorhandene an. Der Gedanke, der selbständig die Bestimmung in sich hat, erweist sich ebenso unverträglich mit der politischen Gestaltung Griechenlands wie mit der schönen Religion zu sein; sie hat sich ihren Feind in sich selbst erzogen. Indem sich der Gedanke an alles wagt, macht er alle Gegenstände ideell, durchdringt sie und löst sie auf. Er beweist sich als den Herrn dieser Gegenstände; aber sich selbst hat er in dieser Wandelbarkeit noch nicht gefaßt, seinen Mittelpunkt hat er noch nicht gefunden.

Die Sophisten waren die gebildeten Männer des damaligen Griechenlands und die Verbreiter der Bildung. Eben diese Betriebsamkeit und Tätigkeit, die wir bei den Griechen im praktischen Leben und in der Kunstausbübung sahen, zeigte sich bei ihnen in dem Hin- und Hergehen und -wenden in den Vorstellungen, so daß, wie die sinnlichen Dinge von der menschlichen Tätigkeit verändert, verarbeitet, verkehrt werden, ebenso der Inhalt des Geistes, das Gemeinte, das Gewußte hin und her bewegt, Objekt der Beschäftigung und diese Beschäftigung ein Interesse für sich wird. Die Bewegung des Gedankens und das innerliche Ergehen darin, dieses interesselose Spiel wird nun selbst zum Interesse. Die Wissenschaft des Gedankens zeigt sich zunächst als formelles Denken, als die Geschicklichkeit, die Vorstellungen hin und her zu bewegen. Die Sophisten, nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern gebildete Meister der Gedankenwendung, beweisen das Gemeinte und setzen die Griechen dadurch in Erstaunen, daß sie alles, wie man sagt, beweisen können. Auf alle Fragen hatten sie eine Antwort, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts hatten sie allgemeine Gesichtspunkte, und die weitere Ausbildung bestand darin, alles

beweisen zu können, in allem eine zu rechtfertigende Seite aufzufinden.

In der Demokratie ist es das besondere Bedürfnis, vor dem Volke zu sprechen, ihm etwas vorstellig zu machen, und dazu gehört, daß ihm der Gesichtspunkt, den es als wesentlich ansehen soll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier ist die Bildung des Geistes notwendig, und diese Gymnastik haben die Griechen sich bei ihren Sophisten erworben. In ihnen aber war der Gedanke nur ein räsonnierender, der in sich noch keinen Ruhepunkt gefunden hatte, noch an nichts Festes sich hielt. So ist ihr Wesen dialektische Kunst geblieben, und ihr muß etwas gegenüberstehen, das ihr als fester Zweck erscheint. Diesen Zweck hat sie in dem Menschen gesehen. Ein Hauptsatz der Sophisten hieß: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“; hierin wie in all ihren Aussprüchen liegt aber die Zweideutigkeit, daß der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit oder auch in seinem Belieben und besonderen Interessen sein kann. Das Prinzip der Sophisten war durchgehends, daß der subjektive Mensch das Maß aller Dinge sei. Der Mensch als besondere Individualität ist ihnen das Ziel, und die Nützlichkeit für sein natürliches Dasein der höchste Gesichtspunkt geworden. Sie erklärten hiermit das Belieben für das Prinzip dessen, was recht ist, und das dem Subjekt Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund. Und dieses Dafürhalten des Individuums ist dem griechischen Geiste ganz zuwider. Es wurde aber nun diese Gedankenbildung für das Individuum das Mittel, seine Absichten und Interessen bei dem Volke durchzusetzen; der geübte Sophist wußte den Gegenstand nach dieser oder jener Seite hin zu wenden, und so war den Leidenschaften Tür und Tor geöffnet. Diese Sophistik kehrt zu allen Zeiten, nur in verschiedenen Gestalten wieder; so auch in unseren Zeiten macht sie das subjektive Dafürhalten von dem, was recht ist, das Gefühl, zum Bestimmungsgrund.

In Sokrates dagegen erscheint das Allgemeine, das Denken, als letzter Zweck, daß sich der Mensch als allgemeiner, als denkender zu finden und daß er zu erkennen habe, nicht was der Besonderheit nützlich, sondern was recht und gut sei. Die Griechen wußten wohl, was sittlich war in jeder Beziehung; aber daß der Mensch dies in sich suchen und aus

sich finden müsse, das ist der Standpunkt des Sokrates. Er hat so die freie Unabhängigkeit des Gedankens in sich ausgesprochen. Anaxagoras war der erste, der Gott als das Absolute aussprach; er hat gelehrt, daß der Gedanke selbst das absolute Wesen der Welt sei. Sokrates hat dann erklärt, daß das Innere, durch den Gedanken Bestimmte, das Gute und schlechthin allgemein sei. Damit ist die Freiheit des Gedankens, der sich selbst erfaßt, aufgegangen. Sokrates hat die Innerlichkeit des Menschen zu seinem Bewußtsein gebracht, so daß in dem Gewissen das Maß des Rechten und Sittlichen aufgestellt wurde. Darin lag der Gegensatz des bisherigen Sittlichen zu dem der folgenden Zeit; die früheren Griechen hatten kein Gewissen. Sokrates ist als moralischer Lehrer berühmt; in Wahrheit aber ist er der Erfinder der Moral. Er hat den Gedanken als das Höchste, als das Bestimmende ausgesprochen. Sittlichkeit haben die Griechen gehabt; aber welche moralische Tugenden, Pflichten usw. der Mensch habe, das wollte sie Sokrates lehren. Der moralische Mensch ist nicht der, welcher bloß das Rechte will und tut, nicht der unschuldige Mensch, sondern der, welcher das Bewußtsein seines Tuns hat.

Damit ist nun ein Bruch vollzogen worden mit der Wirklichkeit, und zwar so, daß die Versöhnung der Innerlichkeit, Subjektivität mit dem Konkreten überhaupt noch nicht hat stattfinden können; sie ist erst später geschehen. Wohl aber ist jetzt das Prinzip ausgesprochen, durch das eine innerliche Welt ihren Boden gefunden hat und sich von dem scheidet, was bis dahin objektive Welt gewesen ist. So ist es geschehen, daß von jetzt an sich Individuen in einer ideellen Welt befriedigen konnten, ohne sich an den Staat zu fesseln. Die größten Menschen gaben sich dieser ideellen Welt hin und wurden unpraktisch. Es ist die *ἰδανυμία* eingetreten, und aus dem Prinzip, daß der Gedanke es sei, der bestimmt, was recht und gut sei, sind die Fragen hervorgegangen, ob Götter seien oder nicht und was sie seien, was Gerechtigkeit, was recht und sittlich sei usw. Die Gesetze, Sitten galten nicht mehr, weil sie Gesetze, Sitten waren, für recht und gültig. Ein neues Tribunal für das, was recht sei, ist hiermit aufgestellt; man zog die Gegenstände vor ein inneres Tribunal. Jetzt hat Plato, der Schüler des Sokrates, den Homer und

Hesiod, die Urheber der religiösen Vorstellungsart der Griechen, aus seinem Staate verbannt wissen wollen; denn er verlangte eine höhere, dem Gedanken zusagende Vorstellung von dem, was als Gott verehrt werden soll. Wenn Sokrates selbst zwar noch seine Pflichten als Bürger erfüllte, so war ihm doch nicht dieser bestehende Staat und dessen Religion, sondern die Gedankenwelt die wahre Heimat. Indem er es der Einsicht, der Überzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bringen, hat er das Subjekt als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt und sich selbst somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er sagte, daß er ein *δαίμωνιον* in sich habe, das ihm rate, was er tun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sei. Wenn Sokrates seine Freunde zum Nachdenken bringen will, so ist die Unterhaltung immer negativ, das heißt, er bringt sie zum Bewußtsein, daß sie nicht wissen, was das Rechte sei. Das Prinzip des Sokrates erweist sich als revolutionär gegen den athenischen Staat; denn das Eigentümliche dieses Staates ist, daß die Sitte die Form ist, worin er besteht, nämlich die Untrennbarkeit des Gedankens von dem wirklichen Leben. Das Schicksal des Sokrates spiegelt uns den ganzen Kampf des Gedankens mit sich wider. Nach Aristoteles gründete er die Tugend auf das Wissen, übersah aber die Gewohnheit. Die Berechtigung des Gedankens hatte er für sich; dieser Dämon befahl ihm, so zu handeln. Es war das eine andere Gottheit als die bisherigen.

An Sokrates sehen wir die Tragödie des griechischen Geistes aufgeführt. Er ist der edelste der Menschen, moralisch untadelig; aber er hat das Prinzip einer übersinnlichen Welt zum Bewußtsein gebracht, ein Prinzip der Freiheit des reinen Gedankens, das absolut berechtigt, schlechthin an und für sich ist, und dies Prinzip der Innerlichkeit mit seiner Wahlfreiheit bedeutete die Zerstörung für den athenischen Staat. So ist sein Schicksal das der höchsten Tragödie. Sein Tod kann als höchstes Unrecht erscheinen, da er seine Pflichten gegen das Vaterland vollkommen erfüllte und seinem Volke eine innere Welt aufschloß. Auf der anderen Seite aber hatte auch das athenische Volk vollkommen recht, wenn es das tiefere Bewußtsein hatte, daß durch diese Innerlichkeit das Gesetz des Staates in seinem Ansehen geschwächt und der athe-

nische Staat untergraben wurde. So hochberechtigt also auch Sokrates war, ebenso berechtigt war das athenische Volk gegen ihn. Denn sein Prinzip ist ein Prinzip der Revolution der griechischen Welt. In diesem großen Sinne hat das athenische Volk seinen Feind zum Tode verurteilt, und der Tod des Sokrates war die höchste Gerechtigkeit. So hoch die Gerechtigkeit des Sokrates war, so hoch war auch die des athenischen Volkes, als es den Zerstörer seiner Sittlichkeit tötete. Beide Teile hatten recht. Sokrates ist also nicht unschuldig gestorben; dies wäre nicht tragisch, sondern bloß rührend. Sein Schicksal aber ist tragisch im wahrhaften Sinne. Unser Staatswesen ist ganz anders als das des athenischen Volkes, da es ganz gleichgültig sein kann gegen das innere Leben, selbst gegen die Religion.

Nachher hat das athenische Volk das Urteil berent, und auch das war gehörig. Es lag hierin das Hochtragische, daß die Athener zu dem Gefühle kommen mußten, daß eben das, was sie im Sokrates verdammten, schon in ihre Brust gedrungen sei. In diesem Gefühle haben sie die Ankläger des Sokrates verdammt und diesen für unschuldig erklärt. Sie sahen ein, daß sie ebenso mitschuldig oder ebenso freizusprechen seien, weil das Prinzip des Sokrates bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt habe, schon ihr eigenes Prinzip geworden sei, nämlich das Prinzip der Subjektivität. Dies Prinzip sehen wir in seiner tiefsten, berechtigtesten Form als den Grund für das Unglück des griechischen Volkes. Das Entscheidende des Willens ist, gleich dem Dämon des Sokrates, in das subjektive Innere als solches gelegt. Die näheren Formen, die das Prinzip der Individualität angenommen hat, haben wir nicht anzuführen. Es hat noch nicht die absolut berechtigende Form gehabt und ist in Habsucht, Selbstsucht u. dgl. hervorgetreten; es zeigte sich aber in Athen und Sparta in einer verschiedenen Gestalt: in Athen als offener Leichtsinn, in Sparta als Privatverderben.

In Athen entwickelte sich das höhere Prinzip, welches das Verderben des substantiellen Bestehens des athenischen Staates war, mehr und mehr: der Geist hatte den Hang, sich selbst zu befriedigen, nachzudenken, gewonnen. Auch im Verderben erscheint der Geist Athens herrlich, weil er sich als der freie zeigt, als der liberale, der seine Momente in ihrer reinen Eigentümlichkeit, in der Gestalt, wie sie sind,

darstellt. Liebenswürdig und selbst im Tragischen heiter ist die Munterkeit und der Leichtsinn, mit der die Athener ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der neuen Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Torheiten lustig machte und großes Vergnügen an den Komödien des Aristophanes fand, die eben die bitterste Verspottung zu ihrem Inhalte haben und zugleich das Gepräge der ausgelassensten Lustigkeit an sich tragen.

In Sparta tritt dasselbe Verderben ein, daß das Subjekt sich für sich gegen das allgemeine sittliche Leben geltend zu machen sucht: aber da zeigt sich uns bloß die einzelne Seite der partikulären Subjektivität, das Verderben als solches, die blanke Immoralität, die platte Selbstsucht, Habsucht, Bestechlichkeit. Alle diese Leidenschaften tun sich innerhalb Spartas und besonders in den Personen seiner Feldherrn hervor, die, meistens vom Vaterlande entfernt, die Gelegenheit erhalten, auf Kosten des eigenen Staates sowohl als derer, welchen sie zum Beistande geschickt sind, Vorteile zu erlangen.

Der Gedanke macht sowohl den Bruch aus mit der Wirklichkeit als auch den Frieden in seiner Idealität. Erst muß das Herz der Welt brechen, ehe ihr höheres Leben vollkommen offenbar wird. Die Versöhnung ist deshalb zuerst nur im abstrakten Gedanken: so hat Sokrates sie erfaßt. Aber sie mußte dann erst noch im Geiste geschehen.

6. Das Reich Alexanders des Großen.

Was Sokrates als innerliche Subjektivität ausgesprochen hatte, trat auch in der äußerlichen Welt als wirklich und wahrhaft auf, eine politische Individualität, die über ganz Griechenland zur Herrschaft gelangte.

Das Gemütliche der Thebaner war, wie wir gesehen haben, nicht geeignet, über Griechenland zu herrschen. Theben konnte die Rolle, Sparta zu demütigen, nicht lange behaupten, und erschöpfte sich am Ende in dem Kriege mit den Phokensern. Die Spartaner und Phokenser waren nämlich, jene, weil sie die Burg von Theben überfallen, diese, weil sie ein dem Delphischen Apoll gehöriges Landstück beackert hatten, zu namhaften Geldstrafen verurteilt worden. Beide Staaten

verweigerten aber die Bezahlung, denn das Amphiktyonen-gericht hatte eben nicht viel mehr Autorität als der alte deutsche Reichstag, dem die deutschen Fürsten gehorchten, soviel sie eben wollten. Die Phokenser sollten nun von den Thebanern bestraft werden, gelangten aber durch eine eigentümliche Gewalttat, nämlich durch Entweihung und Plünderung des Tempels zu Delphi, zu einer augenblicklichen Macht. Diese Tat vollendete den Untergang Griechenlands. Der Tempelraub der Phokenser kündete dem Orakel öffentlich den Gehorsam, und an Stelle des Orakels trat der menschliche Wille entscheidend auf. Der fromme Gehorsam verschwand; statt der inneren, göttlichen Entscheidung mußte eine äußere eintreten. Das Heiligtum war entweiht, der Gott sozusagen getötet; der letzte Haltpunkt der Einheit wurde damit vernichtet, die Ehrfurcht für das, was in Griechenland gleichsam immer der letzte Wille, das monarchische Prinzip, gewesen war, außer Augen gesetzt, verhöhnt und mit Füßen getreten. Der Wille, vor dem anderen nicht mehr in der Idee geschützt, mußte sich auf wirkliche Weise Schutz geben; ein fremder, wirklicher König mußte durch seinen Willen die Entscheidung schaffen.

Dieser Übergang spricht also seine Natur auf die naivste Weise aus, indem an die Stelle des herabgesetzten Orakels ein anderer entscheidender Wille, ein wirkliches gewalt habendes Königtum auftritt. Der fremde makedonische König Philipp übernahm es, die Verletzung des Orakels zu rächen, und trat nun an die Stelle desselben, indem er sich zum Herrn von Griechenland machte. Philipp unterwarf sich die hellenischen Staaten und brachte sie zu dem Bewußtsein, daß es mit ihrer Unabhängigkeit aus sei, und daß sie sich nicht mehr selbständig erhalten könnten. Das Harte, Gewaltsame, politisch Betrügerische, — dies Gehässige, das dem Philipp so oft zum Vorwurf gemacht worden ist, fiel nicht mehr auf den Jüngling Alexander. Dieser hatte es nicht nötig, sich dergleichen zuschulden kommen zu lassen; dagegen hatte er die Mittel, die Pläne des Vaters auszuführen. Der Vater hatte durch politische Kleinkrämerei die Mittel herbeischaffen müssen; er gab dem Sohne das Instrument fertig in die Hand. Alexander brauchte sich nicht damit abzugeben, sich erst ein Heer zu bilden, denn er fand es schon vor.

Gleichwie er den Bukephalos nur zu besteigen, denselben zu zügeln und seinem Willen folgsam zu machen brauchte, ebenso fand er jene makedonische Phalanx, jene starre geordnete Eisenmasse vor, deren kräftige Wirkung sich schon unter Philipp, der sie dem Epaminondas nachgebildet, geltend gemacht hatte.

Anderseits hat Alexander den Aristoteles zum Lehrer gehabt, den tiefsten und auch umfangreichsten Denker des Altertums, den tiefsten Denker vielleicht auch im Vergleich mit der modernen Zeit. Er führte, was geschichtlich ist, den Alexander durch die tiefste Metaphysik hindurch, die jetzt viele Professoren der Metaphysik nicht verstehen. Dadurch wurde Alexander, der geniale Geist, auch innerlich frei; sein Gemüt ist in das Element des Gedankens erhoben, sein Naturell vollkommen gereinigt und von den sonstigen Banden der Meinung, der Roheit, des leeren Vorstellens befreit worden; ohne Vorurteile hat er sein Genie seiner Tat überlassen können. Aristoteles hat diese große Natur so unbefangen gelassen, als sie war, ihr aber das tiefe Bewußtsein von dem, was das Wahrhafte ist, eingeprägt und den genievollen Geist, der er war, zu einem plastischen, gleich wie eine frei in ihrem Äther schwebende Kugel, gebildet. Alexander blieb mit seinem Lehrer auch noch auf seinen Heerzügen in Verbindung. Pyrrho, der Stifter der skeptischen Schule, war mit ihm in Asien. Aristoteles hat, wie Plutarch berichtet, für Alexander auch einen Traktat vom Königtum verfaßt. Eine Lehre darin soll gewesen sein, er solle sich gegen die Griechen *ἡγεμονικῶς*, gegen die Barbaren *δεσποτικῶς* benehmen. Als Alexander einst, verdrießlich darüber, daß Aristoteles das, was sie miteinander getrieben hatten, ins Publikum brachte, demselben deswegen Vorwürfe machte, antwortete dieser, sein Buch sei ebensowohl bekannt als nicht bekannt. Alexander war des Aristoteles ebenso würdig wie dieser seines Zöglings. Plato hat keinen Staatsmann erzogen, Aristoteles aber einen wahren König, der *ἡγεμονικῶς* über sein Heer und ganz Griechenland geherrscht hat.

So ausgebildet, stellte sich Alexander, ein zwanzigjähriger Jüngling, an die Spitze der Hellenen, um Griechenland nach Asien hinüberzuführen. Dieser zweite Achill bringt Griechenland wieder zu einer gemeinsamen Unternehmung zusammen.

Er beschließt das griechische Leben, wie jener es anfang. Er hielt die Macht Griechenlands in sich zusammen, wandte sie gegen außen und verbreitete dort die griechische Bildung. Das in allen Geschicklichkeiten reife Land, das aber nicht mehr wirklich war, hat er unter neue Fahnen versammelt, indem er die noch vorhandene Erregung nach innen gebunden und dann gegen das Mutterland, nach dem Osten gekehrt hat. Sein Zweck war es, die alten Unbilden zu vergelten, Griechenland für alles zu rächen, was ihm von Asien seit langer Zeit angetan worden war, und den alten Zwiespalt und Kampf zwischen dem Osten und dem Westen endlich auszukämpfen. Nach einer Seite hat er dem Morgenlande so das Übel vergolten, das Griechenland von ihm erfahren hatte, nach der anderen ihm auch für die Anfänge der Bildung, die von daher gekommen waren, das Gute tausendfältig zurückgegeben, indem er die Reife und Hoheit der Bildung über den Osten verbreitete und das von ihm besetzte Asien gleichsam zu einem hellenischen Lande umstempelte.

Das war seine große unsterbliche Tat, das Werk der schönsten Individualität, wie er der schönste individuelle Held war. Er hat bewirkt, daß sich die griechische Welt auf ganz Asien verbreitete. Zugleich war Alexanders Zug nach Asien ein Entdeckungszug; denn er zuerst hat den Europäern die orientalische Welt eröffnet und ist in Länder wie Baktrien, Sogdiana, das nördliche Indien, die seitdem kaum wieder von den Europäern berührt worden sind, vorgedrungen. Die Art der Verfolgung des Zuges, nicht minder das militärische Genie in der Anordnung der Schlachten, in der Taktik überhaupt, wird immer ein Gegenstand der Bewunderung bleiben. Er war groß als Feldherr in den Schlachten, weise in den Zügen und Anordnungen und der tapferste Soldat im Gewühl des Kampfes. Die Größe und das Interesse seines Werkes stand im Gleichgewicht mit seinem Genie, mit seiner eigentümlichen jugendlichen Individualität, die wir in dieser Schönheit nicht wieder an der Spitze eines solchen Unternehmens gesehen haben. Denn in ihm waren nicht allein Feldherrngenie, der größte Mut und die größte Tapferkeit vereinigt, sondern alle diese Eigenschaften wurden durch schöne Menschlichkeit und Individualität erhöht. Bei ihm sehen wir noch einmal das Interesse des Individuums und das des Staates im

Gleichgewicht. Das Werk Alexanders war ebenso notwendig auszuführen, wie es nur durch diese Individualität zu unternehmen gewesen war. Er war neunzehn Jahre alt, als er auf den Thron kam; die Anführer seiner Truppen waren bejahrte, fünfzig- und sechzigjährige, in der Kriegskunst wohlbewanderte Männer, die eine durch und durch erfahrene Armee befehligten. Es war kein Kleines, diesen Mißstand vergessen zu machen. Obschon seine Feldherrn ihm ergeben waren, so waren sie doch die alten Diener seines Vaters, fertige Männer, denen das Vorhandene das Höchste war. Dies machte seine Lage schwierig; denn auf seine Jugend und Größe eifersüchtig, fühlten sie sich durch seine Erfolge gedemütigt und grollten, daß er Größeres ausführte als sie, die sich und was geschehen, für fertig hielten. Wenn nun ihr Neid so wie bei Klitos in Baktrien zur blinden Wut der Empörung überging, so mußte sie auch bei Alexander mit großer Heftigkeit Erwiderung finden, die zwar im ganzen vielleicht verdient, aber doch unglücklich war. Doch war er gegen die alten Generäle seines Vaters ehrerbietig und milde gegen seine Freunde. Man beneidete Alexander um seiner Taten willen; dennoch stand er gegen sein Heer würdig als Fürst und Feldherr da, wie Perikles gegen die Athener. Wie dieser mußte er auch, weiteres im Blicke habend, zu seinen Soldaten reden. Er herrschte über sie nicht mit Benutzung ihrer Leidenschaften und Verdorbenheit wie Cäsar über die Römer. Unverdorben waren die Krieger, unverdorben der Feldherr; selbst gegen die Frauen war er ganz anders als Cäsar. Groß war er in seinen Plänen, — die Anlage von Alexandrien allein ist ein Zeugnis von dem Herrscher-genie, das den großen Griff getan hat, diese Stadt zu stiften, die durch die Jahrhunderte groß geblieben ist. Groß war er ebenso in der Disposition seiner Schlachten. Zehn Jahre hat er auf sein Werk verwenden können. Sein Tod, der im 33. Jahre seines Lebens zu Babylon erfolgte, gibt uns noch ein schönes Schauspiel seiner Größe und den Beweis von seinem Verhältnisse zum Heere. Auf seinem Sterbebette aufgerichtet, nimmt er von demselben mit dem vollkommenen Bewußtsein seiner Würde Abschied.

Alexander hat das Glück gehabt, zur gehörigen Zeit zu sterben; man kann es zwar ein Glück nennen, aber es

ist vielmehr eine Notwendigkeit. Damit er als Jüngling für die Nachwelt dastehe, mußte ihn ein frühzeitiger Tod weg-
 raffen. Sowie Achill, was schon oben bemerkt wurde, die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens. Alexander ist nicht zu früh gestorben, denn sein Werk hatte seine volle Rundung. Er hat sein Werk vollendet und sein Bild abgeschlossen, so daß er der Welt eine der größten und schönsten Anschauungen darin hinterlassen hat, welche wir mit unseren schlechten Reflexionen nur trüben können. Es würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexanders nicht heranreichen, wenn man ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern tun, nach einem modernen Maßstab, dem der Tugend oder Moralität, messen wollte. Er hat in uns diese größte und runde Anschauung seiner Individualität hinterlassen, die nur häufig durch kleinliche Reflexion getrübt wird. Man muß ihm nicht vorwerfen, daß er Blut und Krieg in die Welt gebracht habe. Mit Blut und Krieg muß man fertig sein, wenn man an die Weltgeschichte geht; hier kommt es auf den Begriff an. Es ist genug, wenn man von ihm sagt, er sei der Repräsentant Griechenlands, indem er diesem Volke verhalf, eine letzte würdige Existenz in der Welt einzunehmen. Und wenn man, etwa um sein Verdienst zu verringern, anführte, er habe keinen Nachfolger gehabt und keine Dynastie hinterlassen, so sind eben die nach ihm in Asien sich bildenden griechischen Reiche seine Dynastie.

Der Umfang der Herrschaft Alexanders deckte sich ungefähr mit dem, was heute das türkische Reich ausmacht. Er hatte die Roxane aus Sogdiana in Baktrien zur Gemahlin genommen, die schönste Frau Asiens, aus dem Lande, wo der Name der Turks seinen früheren Standort hatte. Man könnte daher wohl sagen, daß zuerst das Volk des Mannes das Land in Besitz hatte, was jetzt das Volk der Frau beherrscht. Hätten wir über die Taten Alexanders Geschichtschreiber von der Art des Herodot, so würden wir manchen Aufschluß über den Zusammenhang zwischen diesen Völkern und den späteren Hunnen usw. gewonnen haben.

Das Reich Alexanders ist nach seinem Tode nicht untergegangen. Zwar ist seine Gemahlin Roxane nebst ihrem nach Alexanders Tode geborenen Sohne getötet worden, so daß eine Dynastie von ihm nicht ausgegangen ist. Sein Ruhm war eben der der griechischen Individualität. Er konnte wohl ein griechisches Reich stiften, aber keine Familienherrschaft, weil er eben dies festgeschlossene Individuum war. Die Zeit für eine Familienherrschaft war noch nicht gekommen, ebensowenig die für die Stiftung eines einzigen Weltreiches: dies war erst den Römern aufbehalten.

Alexander hat dem griechischen Namen eine ungeheure Ausdehnung verschafft. Zwei Jahre hat er in Baktrien Feldzüge gemacht, von wo aus er mit den Massageten und Skythen in Berührung kam; dort ist das griechisch-baktrische Reich entstanden, welches zwei Jahrhunderte bestanden hat. Von hier aus kamen die Griechen in Verbindung mit Indien und selbst mit China. Die griechische Herrschaft hat sich über das nördliche Indien ausgebreitet, und Sandrokottus (Chandraguptas) wird als derjenige genannt, welcher sich zuerst davon befreit habe. Derselbe Name kommt zwar bei den Indern vor, aber aus Gründen, welche schon angeführt worden sind, kann man sich sehr wenig darauf verlassen. Andere griechische Reiche sind in Kleinasien, in Armenien, in Syrien und Babylonien entstanden. Besonders Ägypten ist aber unter den Reichen der Nachfolger Alexanders ein großer Mittelpunkt für Wissenschaft und Kunst geworden, denn eine große Menge von Architekturwerken fällt in die Zeit der Ptolemäer, wie man aus den entzifferten Inschriften herausgebracht hat. Alexandria wurde der Hauptmittelpunkt des Handels, der Vereinigungsort morgenländischer Sitte und Tradition und westlicher Bildung. Außerdem blühten das makedonische Reich, das thrakische bis über die Donau, ein illyrisches und Epirus unter der Herrschaft griechischer Fürsten.

Auch den Wissenschaften war Alexander außerordentlich zugetan, und er wird nächst Perikles als der freigebigste Gönner der Künste gerühmt. Meyer¹⁾ sagt in seiner Kunst-

¹⁾ Meyer, Joh. Heinrich, 1759—1832, Akademiedirektor in Weimar, Goethes Mitarbeiter: Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen. Dresden 1824—36.

geschichte, daß dem Alexander nicht weniger seine verständige Kunstliebe als seine Eroberungen das ewige Andenken erhalten haben.

7. Der Untergang Griechenlands.

Mit Alexanders Tode tritt die dritte Periode der griechischen Welt ein. Sittlichkeit ohne partikuläre Freiheit war das Prinzip der vorigen Zeit gewesen; Plato hat es in seiner Republik ganz abstrakt konsequent dargestellt. Er hat Eigentum und Familie beseitigt wissen wollen, weil diese eine in sich abgeschlossene Individualität erfordern und also der substantziellen Sittlichkeit im Wege stehen, die das ursprüngliche griechische Prinzip war. So ist es eigentlich nichts aus der Luft Gegriffenes, sondern die wirkliche Natur der griechischen Sittlichkeit, was er darstellt. Nach Alexanders Tode macht sich nun die entfaltete Partikularität geltend, die sich uns in den Leidenschaften darstellt, woran alle Staaten krankten. Diese dritte Periode der Geschichte der hellenischen Welt, welche die ausführliche Entwicklung des Unglücks Griechenlands enthält, interessiert uns weniger. Die ehemaligen Feldherrn Alexanders, nunmehr als Könige selbständig auftretend, führten lange Kriege gegeneinander und erfuhren fast alle die abenteuerlichsten Umwälzungen des Schicksals. Namentlich ausgezeichnet und hervorstechend ist in dieser Hinsicht das Leben des Demetrius Poliorketes.

In Griechenland selbst ist im ganzen die innere Vorstellung wie auch das Verhältnis nach außen sich gleich geblieben. Die griechischen Kleinstaaten waren in ihrem Bestande nicht verändert: von Philipp und Alexander zum Bewußtsein ihrer Schwäche gebracht, fristeten sie noch ein scheinbares Leben und brüsteten sich mit einer unwahren Selbständigkeit. Das Selbstgefühl, das die Unabhängigkeit gibt, konnten sie nicht haben, und es traten diplomatische Staatsmänner an die Spitze der Staaten, Redner, die nicht mehr, wie z. B. Perikles, zugleich Feldherrn waren. Athen hielt sich ziemlich von der Politik frei, auch mehr als andere frei von der eintretenden Roheit, der Schwelgerei und den Leidenschaften, die in den anderen Staaten herrschten und sie verächtlich machten. Die griechischen Länder stehen nun-

mehr in einem mannigfachen Verhältniß zu den Königen der verschiedenen griechischen Reiche des Ostens, die sich noch immer um den Besitz der Herrschaft in den griechischen Staaten, zum Teil auch um ihre Gunst, besonders um die Athens, bewarben; denn Athen imponierte immer noch, wenn auch nicht als Macht, doch als Mittelpunkt der höheren Künste und Wissenschaften, besonders der Philosophie und Beredsamkeit. Die syrischen und ägyptischen Könige rechneten es sich zur Ehre, Athen große Geschenke an Korn und sonstigen nützlichen Vorräten zu machen. Die Könige respektierten die republikanischen Einrichtungen und hatten höchstens Besitzungen in den Städten, durch deren Erhaltung sie sich selbst zu ehren meinten. Sie suchten eine Ehre darin, bei den Griechen in Ehren zu stehen; zum Teil setzten sie auch ihren vornehmsten Ruhm darein, die griechischen Städte und Staaten unabhängig zu machen und zu erhalten. Ihr politischer Sinn war dabei, sie in ihrer Ohnmacht zu erhalten und ihre Vereinigung zu hindern. Die Befreiung Griechenlands war gleichsam das allgemeine Schlagwort geworden, und für einen hohen Ruhm hat es gegolten, Befreier Griechenlands zu heißen. Gemeint aber war damit, daß kein einheimischer griechischer Staat zu einer größeren Herrschaft gelangen sollte und daß man sie insgesamt durch Trennung und Auflösung in eine unbedeutende Menge von Städten und Gemeinden zersplitterte. So hat schließlich auch Rom sich zu Griechenland gestellt; und durch das römische Prinzip ist das griechische untergegangen.

Wir haben gesehen, wie die subjektive Persönlichkeit auf dem Boden des griechischen Prinzips sich zur Wichtigkeit erhebt. Zur Zeit der Blüte Griechenlands aber blieb das Hauptinteresse bei den Staaten, und die Individuen waren dadurch ausgezeichnet, daß sie selbst für den Staat arbeiteten. Aber selbst diese Auszeichnung mußte ihnen in der Demokratie schon den Neid wecken. Nach Alexander sind die Schicksale der Staaten nicht mehr das, was das wesentliche Interesse ausmacht, sondern es ist das Interesse der Individuen, das in den Vordergrund tritt und worin das Subjekt sein Wohl und Wehe findet. Diese besonderte Individualität ist gerade das, was nur aus Griechenland hervorgehen, was aber die griechische Welt nicht aushalten konnte. Platos

tiefer Sinn hat dies sehr wohl erfaßt und deshalb die freie Subjektivität von seinem Staate ausschließen wollen. Aber in dieser selbstbewußten Persönlichkeit liegt der Keim und das Prinzip für den Geist der höheren Freiheit, der in die Weltgeschichte eintreten sollte. Ebenso nun, wie die besonderen Persönlichkeiten der Individuen freigeworden sind und dies von dem griechischen Leben nicht ertragen werden konnte, so wenden sich auch die besonderen Eigentümlichkeiten der griechischen Staaten, das Ganze zersetzend, gegeneinander. Diese Eigentümlichkeiten der Staaten legen den Vergleich nahe mit der Verschiedenheit der schönen Götter, deren jeder seinen besonderen Charakter und besonderes Dasein hat, doch so, daß diese Besonderheit ihrer gemeinsamen Göttlichkeit keinen Eintrag tut. Wenn aber der sie bindende geistige Zusammenhang wegfällt, wenn die Göttlichkeit schwach geworden und aus den Staaten entwichen ist, dann ist das gemeinsame Band zersprengt, und es bleibt nur die trockene Partikularität übrig, die häßliche Besonderheit, die sich hartnäckig und eigensinnig auf sich hält, sich spröde abschließt und eben damit schlechthin in die Abhängigkeit und den Konflikt mit anderen gestellt ist. Das schleppt sich so fort bis etwa zum Jahre 146 v. Chr. Was wir in dieser Zeit sehen, ist ein trauriger, nur diplomatischer Zustand, eine unendliche Verwicklung mit den mannigfaltigsten auswärtigen Interessen, so daß nur ein ganz künstliches Gewebe und Spiel, dessen Fäden immer neu kombiniert wurden, den Staat erhalten konnte. Dazu treten die besonderen Individualitäten, die jetzt durch ihre partikulären Interessen und Leidenschaften den Staat innerlich zerreißen und Parteien bilden, deren jede sich nach außen Bedeutung zu geben sucht, um die Gunst der Könige bettelt und den Staat ihren Interessen aufopfert. Nicht viel anders ist es mit den einzelnen Verbindungen, zu denen das Gefühl der Schwäche und des Elends führt. Es entsteht der Räuberbund der Ätolier, die als ein Räubervolk Ungerechtigkeit, Gewalttätigkeit, Betrug und Anmaßung gegen andere zu ihrem Staatsrecht machten. Die Böotier, deren Subjektivität schon bemerklich gemacht worden ist, fielen nach dem Erlöschen des thebanischen Glanzes in Schlemmerei, in Trägheit und gemeine Sucht des rohen sinnlichen Genusses hinab. Die Spartaner, von schänd-

lichen Tyrannen und gehässigen Leidenschaften beherrscht, suchten zu ihrem Vorteile Bündnisse mit Persien und Ägypten und machten sich von den makedonischen Königen abhängig. Einzig steht anfangs der Achäische Bund da. Er zeichnete sich durch den Zweck seiner Verbindung (Vertreibung der Tyrannen), durch Rechtlichkeit und den Sinn der Gemeinsamkeit aus. Aber auch er mußte zu der verwickeltsten Politik seine Zuflucht nehmen. Er hielt sich zuerst gerecht und würdig, bis auch er in der Schlechtigkeit seiner Vorsteher unterging, die dann bei den Römern Unterstützung fanden.

Was in diesen Zeiten der Auflösung interessant ist, das sind die einzelnen großen Individualitäten, die sich hervortun und in der allgemeinen Verdorbenheit sich in edlem Sinne ihrem Vaterlande weihen. Sie sind aber nicht mehr wie Miltiades, Themistokles, Kimon, Alexander im Einklange mit den Bedürfnissen des Staates, eben weil der Staat jetzt ein Zerrissenes ist. Sie konnten nur dem Bösen Widerstand leisten, aber ohne einen festen und gesunden Zustand herstellen zu können. Sie werden daher zu tragischen Charakteren, die durch ihr Genie und die angestrengteste Bemühung die Übel doch nicht auszurotten vermögen, und gehen im Kampfe unter, ohne die Befriedigung gehabt zu haben, dem Vaterlande Ruhe, Ordnung und Freiheit wiederzugeben, und haben nicht einmal den Trost, in ihrem Falle reingeblichen zu sein. Denn die Umstände nötigten sie, zu unrechten Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen. Was sie taten, ist einerseits sittlich notwendig, andererseits verbrecherisch gegen den Staat und strafbar. Es ist ein Verhältnis, wie es Livius in der Vorrede zu seiner Geschichte Roms angibt. Er sagt: „In unseren Zeiten können wir weder unsere Fehler, noch die Mittel gegen sie ertragen“*). Dies ist ebensowohl auf diese Letzten der Griechen anzuwenden, welche ein Unternehmen begannen, das ebenso unvermeidlich, rühmlich und edel war, als es die Gewißheit des Scheiterns in sich trug. Diese Männer schildert uns Plutarch. Man kann nach der modernen hyperkritischen Gelehrsamkeit den Plutarch geringschätzen, aber für die höhere Lebensansicht ist er höchst interessant. Seine Charaktere sind

*) „donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, proventum est“.

mit Geist und Sinn aufgestellt und er entwirft uns dadurch ein höchst charakteristisches Gemälde dieser Zeiten, daß er eine Vorstellung von der Bedeutung der Individuen in denselben gibt. Achaja und Sparta bieten ihm solche Gestalten dar. Dieses hatte den Agis und den Kleomenes, die gegen die niedrigen, an Äußerlichkeiten klebenden Ephoren kämpften und dem allgemeinen Übel Widerstand zu leisten versuchten, aber unglücklich, indem sie sowohl nach außen wie nach innen sich Feinde machen mußten. Der Achäische Bund hatte den Aratos und Philopömen.

Auch Polybios berichtet über diese Zustände; er gibt aber nur das Staatsleben der Zeit, das weniger interessant ist. Vormalen waren Plutarch und Polybios eine Lieblingslektüre. Wenn man Griechenland, wie Polybios es schildert, vor Augen hat, sieht man, wie eine edle Individualität über diesen Zustand nur verzweifeln und in die Philosophie sich zurückziehen oder dafür handelnd nur sterben kann. Aus diesem allen erhellt, daß solch ein zerrissener Zustand eine Gewalt fordert, die das Alte strafen und seine Ohnmacht offenbaren muß. Gegen diese selbstsüchtigen Partikularitäten, die Festmachung in diesen Endlichkeiten kann nur auf gewalttätige Weise aufgetreten werden. Dieser Leidenschaft und Zerrissenheit, die Böses und Gutes niederwirft, tritt ein blindes Schicksal, eine äußere Gewalt gegenüber, um den ehrlosen Zustand jammervoll zu zertrümmern; denn Heilung, Besserung und Trost sind unmöglich. Das Schicksal muß hart dareingreifen, und dies zertrümmernde Schicksal sind die Römer. Die dritte Periode der griechischen Geschichte enthält deshalb die Berührung mit dem Volke, welches nach den Griechen das welthistorische sein sollte. Der Haupttitel dieser Berührung war auch hier die Befreiung Griechenlands. Nachdem Perseus, der letzte makedonische König, im Jahre 168 v. Chr. von den Römern besiegt und im Triumph in Rom eingebracht worden war, wurde der Achäische Bund angegriffen und vernichtet und endlich Korinth im Jahre 146 v. Chr. zerstört. Damit ist die griechische Geschichte zu Ende.

Dritter Teil.

Die römische Welt.

Übersicht.

Napoleon hat einst gegen Goethe geäußert, an die Stelle des Schicksals in den Tragödien der Alten sei in den Tragödien unserer Zeit die Politik getreten. In der Weltgeschichte tritt mit der römischen Welt die Politik tatsächlich als das abstrakte allgemeine Schicksal ein. Der Zweck und die Gewalt des Staates ist dies Unwiderstehliche, dem alle Partikularitäten unterliegen müssen. Die Tat des Römischen Reiches ist diese Politik als Macht, die alle sittlichen Individuen in Banden geschlagen hat. Rom hat in seinem Pantheon die Individualität aller Götter und aller großen Geister versammelt, paralyisiert und ausgelöscht, es hat das Herz der Welt gebrochen. Das ist der Unterschied des römischen und des persischen Prinzips, daß jenes alle Lebendigkeit erstickt, während dies sie im vollsten Maße bestehen lassen. Dadurch, daß es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrem sittlichen Leben aufgeopfert werden, ist die Welt in Trauer versenkt; ihre Natürlichkeit ist der Unseligkeit verfallen. Doch nur aus dieser Unseligkeit konnte sich der freie Geist entwickeln. In der griechischen Welt sehen wir das Reich der Schönheit, der unbefangenen Sittlichkeit. Diese schöne Sittlichkeit aber hat noch nicht die Tiefe des Geistes erreicht. Das griechische Prinzip zeigt uns die Geistigkeit in ihrer Freude, in ihrer Heiterkeit und in ihrem Genusse: der Geist hat sich noch nicht in die Abstraktion zurückgezogen, er ist noch mit dem Naturelemente, mit der Partikularität der Individuen behaftet, weswegen die Tugenden der Individuen selbst sittliche Kunstwerke wurden. Die abstrakte allgemeine Persönlichkeit war noch nicht vorhanden, denn der Geist mußte sich erst zu dieser Form der abstrakten Allgemeinheit bilden, welche die harte Zucht über die Menschen ausgeübt hat.

Das Insichgehen des Geistes ist zugleich die Entstehung des Gegensatzes. Der Gegensatz hat zu seinen beiden Seiten erstens das Allgemeine, worin das Individuum sich verliert und unter der Bedingung des Gehorsams gegen den abstrakten Staat die Erlaubnis erhält, für sich Herr zu sein. Dem allgemeinen Abstrakten steht so zweitens das abstrakte starre Subjekt gegenüber; es ist also in diesem Gegensatz das strenge Recht der Persönlichkeit mit ausgesprochen. In Rom finden wir nunmehr diese freie Allgemeinheit, diese abstrakte Freiheit, welche einerseits den abstrakten Staat, die Politik und die Gewalt über die konkrete Individualität setzt und diese durchaus unterordnet, anderseits dieser Allgemeinheit gegenüber die Persönlichkeit erschafft, — die Freiheit des Ichs in sich, — die wohl von der Individualität unterschieden werden muß. Denn die Persönlichkeit macht die Grundbestimmung des Rechts aus: sie tritt hauptsächlich im Eigentum ins Dasein, ist aber gleichgültig gegen die konkreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu tun hat. Diese beiden Momente, welche Rom bilden, die politische Allgemeinheit für sich und die abstrakte Freiheit des Individuums in sich selbst, sind zunächst in der Form der Innerlichkeit selbst befaßt. Diese Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst, das wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf dem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht. Es ist bei der Betrachtung der römischen Welt nicht um ein konkret geistiges, in sich reiches Leben zu tun; das Konkrete in dieser Allgemeinheit ist nur die prosaische praktische Herrschaft. Sie ist der Zweck, der mit geist- und herzloser Härte verfolgt wird, um doch nichts anderes als jenes Abstraktum der Allgemeinheit geltend zu machen. Wir finden hier kein freies Leben, das Freude an dem Theoretischen hätte; sondern es ist nur ein unlebendiges Leben, das praktisch sich erhält.

In Griechenland war die Demokratie die Grundbestimmung des politischen Lebens, wie im Orient der Despotismus; hier ist es nun die Aristokratie, und zwar eine starre, die dem Volke gegenübersteht. Auch in Griechenland hat sich die Demokratie, aber nur in Weise der Faktionen, entzweit; in Rom sind es Prinzipien, die das Ganze geteilt halten, sie stehen einander feindselig gegenüber und kämpfen miteinander: erst

die Aristokratie mit den Königen, dann die Plebs mit der Aristokratie, bis die Demokratie die Oberhand gewinnt; da erst entstehen Faktionen, aus denen jene spätere Aristokratie großer Individuen hervorging, welche die Welt bezwungen hat. Dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet.

Die Gelehrsamkeit hat die römische Geschichte von vielerlei Gesichtspunkten aus betrachtet und sehr verschiedene und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt. Namentlich gilt dieses von der älteren römischen Geschichte, die von drei verschiedenen Klassen von Gelehrten bearbeitet worden ist, von Geschichtschreibern, Philologen und Juristen. Die Geschichtschreiber halten sich an die großen Züge und achten die Geschichte als solche, so daß man sich bei ihnen noch am besten zurechtfindet, da sie entschiedene Begebenheiten gelten lassen. Ein anderes ist es mit den Philologen, bei denen die allgemeinen Traditionen weniger bedeuten, und die mehr auf Einzelheiten gehen, die auf mannigfache Weise kombiniert werden können. Diese Kombinationen gelten zuerst als historische Hypothesen und bald darauf als ausgemachte Fakta. In nicht geringerem Grade wie die Philologen haben die Juristen bei Gelegenheit des römischen Rechts das Kleinlichste untersucht und mit Hypothesen vermischt. Das Resultat war, daß man die älteste römische Geschichte ganz und gar für Fabel erklärte, wodurch dieses Gebiet nun durchaus der Gelehrsamkeit anheimfiel, die da immer am breitesten sich ausdehnt, wo am wenigsten zu holen ist. Darum ist es in unserer Zeit schwer, von den Römern in ihrer ältesten Periode zu sprechen, da es keine Notiz gibt, die man nicht in Zweifel zieht und durch trockene Hypothesen verdrängt. Wenn einerseits die Poesie und die Mythen der Griechen tiefe geschichtliche Wahrheiten enthalten sollen und in Geschichte übersetzt werden, so zwingt man dagegen die Römer, Mythen, poetische Anschauungen zu haben, und dem bisher als prosaisch und geschichtlich Angenommenen sollen Epopöen zugrunde liegen.

Unsere Betrachtung hat sich zu richten zuerst auf das Elementarische des römischen Staates, dann auf seine Geschichte und drittens auf das Christentum als den Untergang des römischen Staates.

Erster Abschnitt.

Die Elemente des römischen Geistes.

1. Die Naturelemente.

Die Weltgeschichte ist mit Rom gegen Abend vorgerückt, sie bleibt aber noch jenseits der Alpen und geht erst später nordwärts. Das Mittelländische Meer hat seine Bedeutung noch behalten. Zwar liegt Rom nicht ganz am Meere und gehört mehr dem Festlande an, aber seine kontinentale Basis ist nicht so fest wie bei andern Städten. Es liegt an einem Flusse, der aber nicht mehr das warme, brütende Element ist wie im Morgenlande, sondern mit dem Meere in lebendiger Verbindung steht. Das Festland ist schmal und weist die Bewohner auf das Hinaus hin. Aber doch hat Rom sich nicht wie Tyrus und Karthago nur nach dem Meere zu ausgebildet, sondern hat seine feste Basis im Lande. Rom hat auf einem einzigen bestimmten Punkte seinen Ursprung genommen; der staatliche Mittelpunkt ist hier das Erste. Und wenn man Italien als den Mittelpunkt der römischen Welt bezeichnen will, dann ist Rom selber der Mittelpunkt des Mittelpunktes.

Dies Land Italien nun ist zwar eine Halbinsel wie Griechenland; aber es stellt sich nicht so eingeschnitten dar wie dieses. Doch zeigt es auch nicht eine solche Einheit der Natur wie das Niltal. Das nördliche Italien, ein vom Po gebildetes Bassin, ist ganz verschieden von der eigentlichen Halbinsel. Napoleon kommt in seinen Memoiren auf die Frage, welche Stadt, wenn Italien selbständig wäre und ein Ganzes ausmache, sich am besten zur Hauptstadt eigne. Rom, Venedig, Mailand können Ansprüche machen; aber es zeigt sich sogleich, daß keine dieser Städte einen natürlichen Mittelpunkt abgeben würde. Venedig greift nur in Oberitalien, nicht in den Süden ein, und Rom kann anderseits wohl für Mittel- und Unteritalien

ein Mittelpunkt sein, aber nur künstlich und gewaltsam für die Länder, die ihm in Oberitalien unterworfen waren. Der römische Staat beruht geographisch wie auch historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit.

Die Einheit, die Italien durch die Römer erhielt, war also eine solche, wie sie etwa Makedonien durch seine Herrschaft Griechenland gegeben hat. Doch ermangelte Italien jener geistigen Durchdringung, die Griechenland durch Gleichheit der Bildung besaß, denn es wurde von sehr verschiedenen Völkern bewohnt. Niebuhr hat seiner römischen Geschichte eine sehr gelehrte Abhandlung über die Völker Italiens vorangeschickt, woraus aber kein Zusammenhang derselben mit der römischen Geschichte ersichtlich ist. Überhaupt muß Niebuhrs Geschichte nur als eine Kritik der römischen Geschichte betrachtet werden, denn sie besteht aus einer Reihe von Abhandlungen, die keineswegs die Einheit der Geschichte haben.

Das Römische Reich ist gewissermaßen außer Landes entstanden; der Mittelpunkt, von dem es ausging, ist ein Winkel, wo drei verschiedene Gebiete, das der Lateiner, Sabiner und Etrusker, zusammenstießen. Es hat sich nicht aus einem alten Stamme, einem natürlich patriarchalisch zusammengehörenden, dessen Ursprung sich in alte Zeiten verlief, gebildet (wie es etwa bei den Persern der Fall gewesen, die doch auch dann über ein großes Reich geherrscht haben); sondern Rom war von Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches. Keine Familie, keine Vermischung zum friedlichen Leben ist der Anfang dieses Staates; sondern eine Räuberbande vereinigt sich zum Zwecke der Gewalt. Man mag an einen alten Namen denken, der wenigstens die Grundlage machte, von Äneas und Numitor fabeln; das Bewußtsein der Römer selbst und das eigentliche Geschichtliche ist, daß Räuber und räuberische Hirten sich hier zusammenrotteten und sich in Gegensatz zu allen Nachbarn stellten. Es wird erzählt, die Abkömmlinge der von Äneas nach Italien geführten Trojaner hätten Rom gegründet. Solch ein alter Zusammenhang mit Troja ist etwas in der Tradition sehr Allgemeines und später eine wahre Liebhaberei der Italiener geworden. So ist nach Livius seine Vaterstadt eine Kolonie des Antenor, und so wird in alten Chroniken selbst die Abstammung der Deutschen von den Tro-

janern behauptet; geistig aber sind wir gerade von den Griechen abstammend. Es gibt in Italien, Frankreich und Deutschland selbst (Xanten) manche Städte, die ihren Ursprung oder Namen auf die geflüchteten Trojaner zurückleiten. Livius spricht von den alten Tribus in Rom, den Ramnenses, Tienses und Luceres; wenn man nun diese als verschiedene Nationen ansehen und behaupten will, daß sie eigentlich die Elemente seien, aus denen Rom gebildet wäre, — eine Ansicht, die in neueren Zeiten sich sehr oft hat geltend machen wollen —, so wirft man geradezu um, was durch die Geschichte überliefert ist. Alle Geschichtschreiber stimmen darin überein, daß schon früh auf den Hügeln Roms Hirten unter Oberhäuptern herumgestreift seien, daß das erste Zusammensein Roms sich als Räuberstaat konstituiert habe, und daß mit Mühe die zerstreuten Bewohner der Umgegend zu einem gemeinsamen Leben seien vereinigt worden. Livius macht aus ihrem Benehmen eine moralische Räuberei, wenn er sagt, nur Räubern hätten sie die Beute fortgenommen.

Es wird auch das Nähere aller dieser Umstände angegeben. Jene räuberischen Hirten nahmen alles auf, was sich zu ihnen schlagen wollte (Livius nennt es eine *colluvies*); aus allen drei Gebieten, zwischen denen Rom lag, hat sich die Bewohnerschaft der neuen Stadt versammelt. Die Geschichtschreiber geben an, daß dieser Punkt auf einem Hügel am Flusse sehr wohl gewählt war und sehr geeignet, dort ein Asyl aufzutun. Diese Errichtung eines Asyls brachte allerlei Gesindel herbei, Freigelassene und Verbrecher, denen die Nachbarn sogar die Ehe verweigerten. Daß in dem neugebildeten Staate keine Weiber vorhanden waren, und daß die benachbarten Staaten keine *connubia* mit ihm eingehen wollten, sind geschichtliche Tatsachen, die ihn als eine Räuberverbindung charakterisieren, mit der die anderen Staaten keine Gemeinschaft haben mochten. Auch schlugen sie die Einladung zu den gottesdienstlichen Festen aus, und nur die Sabiner, ein einfaches landbauendes Volk, bei denen, wie Livius sagt, eine *tristis atque tetra superstitio* herrschte, haben sich teils aus Aberglauben, teils aus Furcht dabei eingefunden. Der Raub der Sabinerinnen ist dann ein allgemein angenommenes geschichtliches Faktum. Ein gottesdienstliches Fest muß ihnen den Vorwand zu ihrem Weiberraube geben; das charak-

terisiert schon die Römer. Die Religion wird von ihnen als Mittel zum Zwecke des jungen Staates gebraucht. Eine andere Weise der Erweiterung ist die, daß die Einwohner benachbarter und eroberter Städte nach Rom geschleppt wurden. Auch später noch kamen Fremde freiwillig nach Rom, wie die so berühmt gewordene Familie der Claudier mit ihrer ganzen Klientel. Der Korinther Demaratus aus einer ansehnlichen Familie hat sich in Etrurien niedergelassen, wurde aber da als Verbannter und Fremder wenig geachtet. Sein Sohn Lucumo konnte diese Unwürdigkeit nicht länger ertragen; er begab sich nach Rom, sagt Livius, weil da ein neues Volk und eine *repentina atque ex virtute nobilitas* wäre. Lucumo gelangte auch sogleich zu solchem Ansehen, daß er nachher König wurde.

2. Die Sittlichkeit.

Diese Stiftung des Staates ist es, welche als die wesentliche Grundlage für die Eigentümlichkeit Roms angesehen werden muß. Denn sie führt unmittelbar die härteste Disziplin mit sich, sowie die Aufopferung für den Zweck des Bundes. Ein Staat, der sich selbst erst gebildet hat und auf Gewalt beruht, muß mit Gewalt zusammengehalten werden. Daher ist der Hauptcharakter des Staatslebens aristokratisch; in der Aristokratie entfalteten die Römer ihre Eigentümlichkeit und zeigten sich groß. Und dies hängt mit dem Elementarischen zusammen; wir sehen bei ihnen keine patriarchalische Einheit, keine demokratische Gleichheit, keine wohlwollende Gesinnung der Bürger gegeneinander. Es ist da nicht ein sittlicher, liberaler Zusammenhang, sondern ein gezwungener Zustand der Subordination, der sich aus solchem Ursprunge herleitet. Die römische *virtus* ist die Tapferkeit, aber nicht bloß die persönliche, sondern die sich wesentlich im Zusammenhang der Genossen zeigt, welcher Zusammenhang für das Höchste gilt und mit aller Gewalttätigkeit verknüpft sein kann. Wenn nun die Römer so einen geschlossenen Bund bildeten, so waren sie zwar nicht, wie die Lakedämonier, im inneren Gegensatz mit einem eroberten und unterdrückten Volk; aber es tat sich in ihnen der Unterschied und der Kampf

der Patrizier und Plebejer hervor. Dieser Gegensatz ist schon mythisch angedeutet in den feindlichen Brüdern, Romulus und Remus. Remus ist auf dem Aventinischen Berge begraben; dieser ist den üblen Genien geweiht, und dorthin gehen die Sezessionen der Plebs. Es ist nun die Frage, wie sich dieser Unterschied gemacht habe. Es ist schon gesagt worden, daß Rom sich durch räuberische Hirten und den Zusammenlauf von allerlei Gesindel bildete; später wurden auch noch die Bewohner genommener und zerstörter Städte dahin geschleppt. Die Schwächeren, Ärmeren, die später Hinzugekommenen sind notwendig im Verhältnis der Geringschätzung und Abhängigkeit gegen die, welche ursprünglich den Staat begründet hatten, und die, welche sich durch Tapferkeit und auch durch Reichtum auszeichneten. Man hat also nicht nötig, zu einer in neuerer Zeit beliebten Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, daß die Patrizier ein eigener Stamm gewesen seien.

Die Abhängigkeit der Plebejer von den Patriziern wird oft als eine vollkommen gesetzliche dargestellt, ja als eine heilige, weil die Patrizier die *sacra* in den Händen gehabt hätten, die Plebs aber gleichsam götterlos gewesen wäre. Die Plebejer haben den Patriziern ihren heuchlerischen Kram (*ad decipiendam plebem*. Cic.) gelassen und sich nichts aus ihren *sacris* und Augurien gemacht; wenn sie aber die politischen Rechte von denselben abtrennten und an sich rissen, so haben sie sich damit ebensowenig einer frevelhaften Verletzung des Heiligen schuldig gemacht wie die Protestanten, als sie die politische Staatsgewalt befreiten und die Gewissensfreiheit behaupteten. Man muß, wie gesagt, das Verhältnis der Patrizier und Plebejer so ansehen, daß die Armen und darum Hilflosen gezwungen waren, sich an die Reicheren und Angeseheneren anzuschließen und ihr *patrocinium* nachzusuchen; in diesem Schutzverhältnis der Reicheren heißen die Geschützten Klienten. Man findet aber sehr bald auch wieder die Plebs von den Klienten unterschieden. Bei den Zwistigkeiten zwischen den Patriziern und Plebejern hielten sich die Klienten an ihre Patrone, obgleich sie ebensogut zur Plebs gehörten. Daß dieses Verhältnis der Klienten kein rechtliches, gesetzliches Verhältnis war, das geht daraus hervor, daß mit der Einführung und Kenntnis der Gesetze durch alle Stände das Klientelverhältnis allmählich verschwand, denn sobald die Individuen

Schutz am Gesetze fanden, mußte jene augenblickliche Not aufhören.

In dem Räuberanfang des Staates war notwendig jeder Bürger Soldat, denn der Staat beruhte auf dem Krieg; diese Last war drückend, da jeder Bürger sich im Kriege selber unterhalten mußte. Es führte dieser Umstand nun eine ungeheure Verschuldung herbei, in welche die Plebs gegen die Patrizier verfiel. Mit der Einführung der Gesetze mußte auch dieses willkürliche Verhältniß nach und nach aufhören; denn es fehlte viel, daß die Patrizier sogleich geneigt gewesen wären, die Plebs aus dem Verhältnisse der Hörigkeit zu entlassen, vielmehr sollte noch immer die Abhängigkeit zu ihren Gunsten bestehen. Die Gesetze der zwölf Tafeln enthielten noch viel Unbestimmtes; der Willkür des Richters war noch sehr viel überlassen. Richter aber waren nur die Patrizier; und so dauert denn der Gegensatz zwischen Patriziern und Plebejern noch lange fort. Allmählich erst ersteigen die Plebejer alle Höhen und gelangen zu den Befugnissen, die früher allein den Patriziern zustanden.

Wie der Staat, so empfängt auch die Familie in Rom ihr Gepräge durch die gewaltsamen Anfänge des Gemeinwesens. Im griechischen Leben, wenn es auch nicht aus dem patriarchalischen Verhältniß hervorgegangen ist, war doch Familienliebe und Familienband in seinem ersten Ursprung vorhanden, und der friedliche Zweck des Zusammenseins hatte die Austilgung der Räuber zur See und zu Lande zur Bedingung. Die Stifter Roms dagegen, Romulus und Remus, sind selbst Räuber, kennen das Familienleben nicht, sind aus der Familie ausgestoßen und nicht in der Familienliebe groß geworden. Die ersten Römer erwarben ihre Frauen ohne die Empfindung des natürlich Sittlichen, nicht durch freies Werben und Zuneigung, sondern durch Gewalt. Diese Härte gegen das Familienleben sehen wir der ganzen späteren römischen Ehe zugrunde liegen, eine selbstische Härte, welche die Grundbestimmungen der römischen Sitten und Gesetze für die Folge ausmachte. Wir finden also bei den Römern das Familienverhältniß nicht als ein schönes freies Verhältniß der Liebe und der Empfindung, sondern an die Stelle des Zutrauens tritt das Prinzip der Härte, der Abhängigkeit und der Unterordnung. Es ist ein Verhältniß der Sklaverei, worin Frau und Kinder

zu dem Manne stehen. Die Heiratszeremonie bei der vollkommenen Ehe beruht auf einer *coemptio* in der Form, wie sie auch bei jedem anderen Kaufe vorkommen konnte. Die Frau wird wie eine Sache *per aes et libram* durch den Kauf erworben, sie gehört in den Besitz des Mannes (*in manum conventio*) und wird sein *mancipium*. So hat die Ehe in ihrer strengen und förmlichen Gestalt ganz die Art und Weise eines dinglichen Verhältnisses. Die Frau wird zwar *mater familias*, zugleich aber steht sie zu dem Manne *filiae loco*; der Mann bekommt dasselbe Recht über seine Frau, wie er es über seine Tochter hat. Er ist vollkommener Eigentümer alles Ihrigen, der das und was sie sonst erwirbt; in älteren Zeiten hat er auch die Gewalt über ihr Leben, das er ihr im Falle von Trunksucht oder Ehebruch nehmen darf. In den guten Zeiten der Republik wurde die Ehe auch durch eine religiöse Zeremonie geschlossen, die *confarreatio*, die aber später unterblieb. Eine andere Art der Ehe war die durch den *usus*. Ein Jahr hindurch bekam der Mann die gewünschte Braut auf Probe. Mann und Frau lebten ein Jahr zusammen, und durch den *usus* ward sie dann seine Ehefrau, nicht *mater familias*, aber auch nicht Sklavin, sondern *matrona*. Ihre Söhne hatten nicht die Rechte in *sacris* wie die Söhne einer *matris familias*. Blieb die Frau während des ersten Jahres drei Nächte von Hause fort, so hob sie dadurch das Verhältniß auf. Sie kehrte dann zu ihren Eltern zurück und war eine *matrona*, die selbständig für sich lebte. Aber auch als Ehefrau blieb sie, wenn der Mann nicht in einer der Formen der *in manum conventio*, d. h. durch *coemptio* oder *confarreatio*, geheiratet hatte, entweder in der väterlichen Gewalt oder unter der Vormundschaft ihrer Agnaten, und sie war dem Manne gegenüber frei, behielt auch ihr eigenes Vermögen. Ehre und Würde erlangte also die römische Matrone nur durch die Unabhängigkeit vom Manne, statt, wie es sein soll, durch ihren Mann. Wollte der Mann nach dem freieren Rechte, wenn nämlich die Ehe nicht durch die *confarreatio* geheiligt war, sich von der Frau scheiden lassen, so schickte er sie eben fort. — Das Verhältniß der Söhne und Töchter war ganz ähnlich: sie waren *mancipia* ohne Eigentum und eigenes Recht. Sie konnten sich der väterlichen Gewalt auch dann nicht entziehen, wenn sie im Staate ein hohes Amt bekleideten. Keine Würde gab ihnen Selbst-

ständigkeit; nur der Flamen dialis und die Vestalin schieden aus der väterlichen Gewalt, weil sie mancipia des Tempels wurden. In bezug auf das Eigentum begründeten die peculia castrensia und adventitia¹⁾ einen Unterschied. Anderseits waren Söhne und Töchter, wenn sie emanzipiert wurden, außer allem Zusammenhang mit ihrem Vater und ihrer Familie. Als Zeichen, wie hier das kindliche Verhältnis mit dem sklavischen zusammengestellt wurde, kann wohl die imaginaria servitus (mancipium) dienen, durch welche die emanzipierten Kinder zu passieren hatten. In Beziehung auf die Erbschaft wäre eigentlich das Sittliche, daß die Kinder die Erbschaft auf gleiche Weise teilen. Bei den Römern dagegen tritt die Willkür des Testierens in schroffster Gestalt hervor. — So entartet und entsittlicht sehen wir hier die Grundverhältnisse der Sittlichkeit. Die unsittliche aktive Härte der Römer nach dieser Privatseite entspricht notwendig der passiven Härte ihres Verbandes zum Staatszweck. Für die Härte, welche der Römer im Staate erlitt, war er entschädigt durch dieselbe Härte, die er nach seiten seiner Familie genoß, — Knecht auf der einen Seite, Despot auf der andern.

Mit dem Familienverhältnis hängt das allgemeine Familienwesen zusammen. An Stelle der Familien, die es eigentlich nicht gab, weil die Liebe fehlte, sondern sich die gentes gegeneinander ab, die jahrhundertlang jede ihren Charakter beibehalten haben. Es ist also da nicht eine substanzielle Einheit der Nationalität, nicht das schöne und sittliche Bedürfnis des Zusammenlebens in der Polis; sondern jede gens ist ein fester Stamm für sich, der durch natürliche, nicht durch sittliche Verwandtschaft zusammenhängt. In der gens mußte Blutsverwandtschaft sein, zugleich erhält und behält sie ihren bestimmten politischen Charakter. Die Claudier waren Aristokraten, ihre Haltung war strenge Härte; die Valerier waren Demokraten, Wohlwollen für das Volk war ihr Grundzug. Die Kornelier waren durch Adel des Geistes ausgezeichnet. Jede gens hatte ihre Laren, Penaten, ihre Familienfeste, die erblich waren, wie in Athen die Priesterschaft eines allgemeinen Gottes bei einzelnen Familien erblich war, z. B. bei den

¹⁾ Das Sondergut der Söhne, entweder durch Kriegsdienst erworben oder aus dem Muttererbe ihnen zugefallen.

Eumolpiden. Späterhin war dies ein wichtiger Trennungspunkt der Patrizier und Plebejer hinsichtlich der *connubia*; die Ehen zwischen Patriziern und Plebejern galten für unheilig, und so erstreckte sich die Unterscheidung und Beschränkung sogar auf das Verheiraten. Die äußeren Unterschiede überhaupt, z. B. die *limites* eines Ackers (Cicero, *pro domo sua*), sind hier ein Heiliges, Festes geworden. Darin liegt keine Frömmigkeit, sondern das Gegenteil, daß nämlich etwas Unheiliges zu einem Absoluten gemacht wird. Überall sehen wir ein schroffes Abschließen.

Diese Beschränktheit und Verwirrung des Unterschiedenen ist auch bei der Verfassung des Staates das herrschende Prinzip. Die geheiligte Ungleichheit des Willens und des besonderen Besitzes macht darin die Grundbestimmung aus. Die Ungleichheit der *gentes* führt es mit sich, daß keine Demokratie der Gleichheit, keine konkrete Lebendigkeit stattfinden kann. Ebensowenig kann hier eine Monarchie bestehen, weil diese den Geist freier Entwicklung der Besonderheit voraussetzt. Das römische Prinzip läßt nur die Aristokratie zu, die aber auch sogleich das in sich Feindselige, Beschränkte ist, nur als Gegensatz, als Ungleichheit in sich selbst existiert und auch in der vollkommensten Existenz nicht eine für sich fertige Gestalt sein kann. Nur durch Not und Unglück wird dieser Gegensatz momentan ausgeglichen; denn er enthält eine doppelte Gewalt in sich, deren Härte und böse Sprödigkeit nur durch eine noch größere Härte zur gewalttätigen Einheit übermannt und gebunden werden kann. In dem Charakter aber, den das Staatsleben dadurch erhält, muß man die eigentümliche römische Größe suchen.

Die starre Persönlichkeit, die wir in der Familie und in der *gens* die Verhältnisse der Empfindung und des Gemütes beiseite setzen sehen, befindet sich mit ebensolcher Aufopferung alles konkret Sittlichen im Staate, sie löst sich auf im Gehorsam gegen den Staat, identifiziert sich mit ihm; und diese abstrakte Einheit, vollkommene Subordination mit und unter dem Staate macht die römische Größe aus. Ihre Eigentümlichkeit ist diese harte Starrheit in der Einheit der Individuen mit dem Staate, dem Staatsgesetz und Staatsbefehl. Die Helden Roms fallen alle nach dieser Seite hin; man muß sie nicht allein in dem Verhältnis nach außen sehen, wie sie

den Staat ohne Weichen und Wanken vor Augen haben, mit ganzem Sinn und Gedanken nur ihm angehören, als Feldherren für ihn kämpfen, als Gesandte für ihn auftreten, sondern auch in Zeiten des Aufruhrs im Innern. Hier zeigt sich das Verhältnis der Persönlichkeit zum Staat als diese Stärke, der Rom seine Erhaltung zu verdanken hat. In den Zwistigkeiten der Plebs mit den Patriziern hat die Plebs oft die gesetzliche Ordnung mit Füßen getreten; im Aufstande war die Achtung vor den Gesetzen aufgehoben. Aber fast immer war es der Respekt vor der Form, der die Plebs zur Ordnung gebracht hat, daß sie auf Gewalttätigkeit verzichtet und ruhig abzieht. Eine lange Reihe von Jahren hindurch dauert der Streit; vom Senate werden Diktatoren erwählt, oft genug, wenn weder Krieg noch Feindesnot war, nur um die Plebejer zum Heeresdienst ausheben und sie durch den militärischen Eid zum strengen Gehorsam verpflichten zu können, und aus Respekt vor dem Staate leisten die Plebejer den Eid der Soldatentreue und halten ihn. Bestochene Tribunen und Auguren verhindern das Volk an der Erwerbung seines Rechtes. Der Grundrespekt vor dem Staatsgesetze und dem Herkömmlichen hielt das Volk hin, daß es um die Erfüllung seiner gerechten und ungerechten Forderungen getäuscht wurde. Für das Verhältnis der Plebs zu den Patriziern sind die Gesetze des Licinius von der größten Wichtigkeit. Licinius hat zehn Jahre gebraucht, um Gesetze, die der Plebs günstig waren, durchzusetzen; durch das Formelle des Widerspruchs anderer Tribunen hat sie sich zurückhalten lassen, und noch geduldiger hat sie die verzögerte Ausführung dieser Gesetze erwartet. Man kann fragen, wodurch ist solcher Sinn und Charakter hervorgebracht worden? Hervorbringen läßt er sich nicht, sondern er liegt, seinem Grundmoment nach, in jener Entstehung aus der ersten Räubergesellschaft und dann in der mitgebrachten Natur der darin vereinigten Völker, endlich in der Bestimmtheit des Weltgeistes, die an der Zeit war.

Der Zustand, von dem die Römer anfangen, enthält die Bedingungen in sich, daß ein solcher Gehorsam herbeigeführt wurde. Die weitere Aufgabe, die innere natürliche Bewegung aufzuweisen, die zu der Härte eines solchen Bandes trieb, wäre nur durch die Betrachtung des Lebens der alten italischen Völker zu finden, von denen wir aber wegen der Geistlosig-

keit der römischen Geschichtschreiber sehr wenig wissen, die nicht wie die griechischen das Leben feindlicher Völker beschrieben haben. Das wenige, was wir von dem Geiste, dem Charakter und Leben der altitalischen Völker erfahren, verdanken wir zumeist den Griechen, die über die römische Geschichte geschrieben haben.

Die Elemente des römischen Volkes waren etruskische, latinische, sabinische; diese mußten die innere natürliche Befähigung zum römischen Geiste enthalten. Um seine Bestimmtheit zu erfassen, erinnern wir uns, daß wir von jener morgenländischen Unendlichkeit, von der Verkehrung alles Endlichen, von der Unfähigkeit, daß die Person sich als Individuum wisse, zum Abendlande gekommen sind und den griechischen Geist kennen gelernt haben. Der Grieche hat das Begrenzte geehrt und zugleich beseelt. Nun tritt drittens das Bewußtsein der Endlichkeit für sich auf und geht gegen die gleichschwebende Freiheit des griechischen Geistes, gegen seine schöne harmonische Poesie zur Prosa über. Das Element des Endlichen und damit die Abstraktion des Verstandes, die abstrakte Person als Letztes tritt hier hervor, die selbst in der Familie ihre Sprödigkeit und Härte nicht zu natürlicher Sittlichkeit ausweitete, sondern das gemüt- und geistlose Eins bleibt und in abstrakter Allgemeinheit die Einheit dieser Einsen setzt.

Was wir von der etruskischen Kunst kennen, sofern es sich um Werke handelt, die ursprünglich und nicht aus einer ausgebildeteren Kunst entlehnt sind, zeigt Vollkommenheit der mechanischen Technik und Ausführung ohne die idealische griechische Schönheit. Es ist bestimmte, prosaische, trockene Nachahmung; daher zeigt sie sich am vorteilhaftesten als Porträtkunst. In dieselbe Verstandesbestimmtheit sind alle Lebensverhältnisse getreten und gesetzt worden, und mit diesem Verstande hängt denn die Ausbildung des römischen Rechtes zusammen; es ist die abstrakte Person, die hier das Feste wird.

Gemütlos macht der Verstand diese Abstraktion. Wir haben der unfreien, geist- und gemütlosen römischen Welt hierin ein großes Geschenk zu verdanken. Früher wurde das moralisch Sittliche zum juristischen Rechte gemacht; wir haben gesehen, wie im Orient an sich sittliche und moralische

Verhältnisse als Rechtsgebote festgestellt wurden. Selbst bei den Griechen war die Sitte zugleich juristisches Recht; darum lag die Verfassung in der Sitte und Gesinnung und damit in dem wandelbaren Innerlichen. Sie hatte noch keine Festigkeit in sich gegen die partikuläre Subjektivität. Die Römer haben nun, indem sie das Prinzip feststellten von dem, was juristisch rechtlich sei, diese große Trennung vollbracht, daß außer Rücksicht auf Gemüt die abstrakte Persönlichkeit geltend gemacht werde. Sie sind die Entdecker dieses Prinzips gewesen und haben so den Folgenden vorgearbeitet und ihnen eine unerfreuliche Arbeit abgenommen. Denn dies Prinzip, das äußerlich, d. h. gesinnungs- und gemütlos ist, muß nicht als ein Letztes der Weisheit und Vernunft angesehen werden. Wir können uns dieses der Form nach großen Geschenkes bedienen und es genießen, ohne zum Opfer dieses dünnen Verstandes zu werden. Die Römer sind das Opfer geworden für die Freiheit, die der Nachwelt zuteil geworden ist. Sie haben in jener Trennung gelebt, aber noch nicht zugleich Geist, Gemüt und Religion gehabt. Dies hat sich daher ganz abgetrennt, und sie haben für andere die innere, geistige Freiheit gewonnen, die von jenem Gebiete des Äußerlichen und Endlichen ganz frei geworden ist. Geist, Gemüt, Gesinnung und Religion haben nun nicht mehr zu befürchten, daß sie mit jenem abstrakten juristischen Verstande verwickelt werden. Ebenso ist es in der Kunst. Wenn man das Technische hat, so kann man sich in der freien Schönheit gewähren lassen. Aber der ist unglücklich, der sich an jenes hält und darin das Höchste zu finden glaubt. Nicht anders hat der Verstand als Aufklärung sich die Religion zurecht gemacht und glaubt, sie sei nichts weiter, als was er an ihr von abstrakten Bestimmungen findet. Im Gegenteil aber haben sich daraufhin Religion und Philosophie erst recht selbständig abgesondert, indem beide es dem Verstande Dank wußten, daß er durch die Vermischung der Religion mit sich eben diese Vermischung mit dem Endlichen, Bornierten überhaupt aufgehoben hat. Die Römer dagegen sehen wir noch glauben im Verstande der Endlichkeit.

3. Die Religion.

In dem römischen Staat ist zugleich mit der Uneinigkeit in sich selbst, mit diesem Zwiespalt der abstrakten Trennung des Allgemeinen und des Partikulären die Beschränktheit, die Besonderheit gesetzt. Es ist ein endlicher Zweck, der im Geiste, und näher im wollenden Geiste als Schranke die letzte Bestimmung macht. Bei den Römern ist nicht freier Genuß der Sittlichkeit wie bei den Griechen; es ist zwar die größte Ernsthaftigkeit in ihren Zwecken, aber bei den Griechen ist es tiefer Ernst der individuellen schönen Freiheit. Die Römer sind daher praktisch, nicht theoretisch; denn das theoretische Verhalten fordert interesselose Tätigkeit, selbstlose Richtung auf das Objektive. Daher ist auch ihre Religiosität ein Beschränktes, in sich selbst ebenso unfrei, wie die Römer gegen die Religion sich unfrei verhalten.

Cicero leitet religio von religare ab und freut sich dabei über die Weisheit der Vorfahren, die diese Bezeichnung so treffend geschaffen haben. Bei den Römern ist es in der Tat die Gebundenheit, was den Inhalt der Religion ausmacht; bei den Griechen dagegen ist es die Freiheit der Schönheit und bei den Christen die Freiheit des Geistes. Es ist indes bemerklich zu machen, daß mit der römischen Beschränktheit, die an Stelle der griechischen Heiterkeit der freien Phantasie tritt, sich in den Römern die Innerlichkeit, das Festhalten gegen sich und in sich selbst, sich auszuprägen beginnt; es ist eine Trennung und damit eine Bestimmtheit seiner in sich selbst. So tritt mit der Beschränktheit die Innerlichkeit selbst auf.

Den Orientalen wirft man Trägheit vor, weil sie in sich versenkt sind, unbekümmert um das Besondere. Die Griechen bewegen sich im größten Leichtsinn, der ohne Zweck, und insofern er sich einen Zweck setzt, schon darüber hinaus ist. Die Römer sind gebunden im Aberglauben, und sind so ernsthaft.

Die Religion der Römer scheint zunächst dasselbe zu sein wie die der Griechen; im allgemeinen haben sie auch dieselben Götter und von ihnen dieselben Vorstellungen. Aber die römischen Götter haben für uns etwas Kaltes und Trocknes; sie sind nicht das Spiel sinniger Phantasie wie bei den

Griechen, sondern höchst prosaische Wesen. Wir brauchen die Namen Jupiter, Minerva usf. oft ohne Unterschied von den griechischen wie römischen Gottheiten. Dies geht insofern an, als die griechischen Götter mehr oder weniger bei den Römern eingeführt waren; aber so wenig die ägyptische Religion darum die griechische gewesen ist, weil Herodot und die Griechen sich die ägyptischen Gottheiten unter den Namen Leto, Pallas usf. kenntlich machen, so wenig ist die römische Religion die griechische. Die griechischen Götter sind aus dem Gemüte genommen und objektiviert; bei den Römern sind sie kalte Allegorien. Worauf es aber bei der Frömmigkeit wesentlich ankommt, ist der Inhalt derselben, wogegen zwar heutigentags oft behauptet wird, wenn nur fromme Gefühle da seien, so sei es gleichgültig, welcher Inhalt sie erfülle. Von den Römern ist schon bemerkt worden, daß ihre Innerlichkeit sich von dem Endlichen und Beschränkten abgelöst hat und nicht aus sich zu freiem geistigen und sittlichen Inhalte hervorgegangen ist. Man kann sagen, ihre Frömmigkeit habe sich nicht zur Religion herausgebildet; denn sie blieb wesentlich formell, und dieser Formalismus hat sich seinen Inhalt anderswoher verschafft. Schon aus der angegebenen Bestimmung folgt, daß er nur endlicher, unheiliger Art sein kann, weil er außerhalb des geheimnisvollen Ortes der Religion entstanden ist. Der Hauptcharakter der römischen Religion ist daher Festigkeit eines bestimmten Willenszweckes, den sie von ihren Göttern verlangen, als absolut in ihnen sehen und um dessen willen sie die Götter verehren. Durch solchen Zweck sind sie selber beschränkterweise an sie gebunden. Die römische Religion ist deswegen die ganz prosaische der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit, des Nutzens. Ihre eigentümlichen Gottheiten sind ganz prosaische; es sind Zustände, Empfindungen, nützliche Künste, welche ihre trockene Phantasie zur selbständigen Macht erhoben und sich gegenübergestellt hat; es sind teils Abstrakta, die nur zu kalten Allegorien werden konnten, teils Zustände, die als nutzen- oder schadenbringend erscheinen und für die Verehrung in ihrer ganzen Borniertheit geradezu gelassen sind. Davon sind nur wenige Beispiele kurz anzuführen. Die Römer verehrten Pax, Tranquillitas, Vacuna (Ruhe), Angeronia (Sorge und Kummer), Fornax (Backofen) und Tages (Ackerfurche) als Gottheiten;

sie weihten der Pest Altäre, dem Hunger, dem Getreidebrand (Robigo), dem Fieber und der Dea Cloacina. Die Juno erscheint bei den Römern nicht bloß als Lucina, Geburtshelferin, sondern auch als Juno Ossipagina, als die Gottheit, welche die Knochen des Kindes bildet, als Juno Unxia, welche die Türangeln bei den Heiraten einsalbt (was auch zu den sacris gehörte). Auch als Göttin moneta, als Münzgöttin haben sie sie verehrt; das Münzwesen ist so als etwas Göttliches in ihre Anschauung gekommen. Wie wenig haben diese prosaischen Vorstellungen mit der Schönheit der geistigen Mächte und Gottheiten der Griechen gemein! Dagegen ist Jupiter als Jupiter Capitolinus das allgemeine Wesen des Römischen Reiches, welches auch in den Gottheiten Roma und Fortuna publica personifiziert wird.

Die Römer vornehmlich haben es angefangen, die Götter in der Not nicht nur anzuflehen und Lektisternien zu veranstalten, sondern ihnen auch Versprechungen und Gelübde zu weihen. Aus Angst und Not haben sie ins Ausland geschickt und fremde Gottheiten und Gottesdienste sich holen lassen. Die Einführung der Götter und die meisten römischen Tempel, auch fast alle ihre Feste sind so aus einer Not entstanden, aus einem Gelübde. Es ist eine verpflichtete, keine uninteressierte allgemeine Dankbarkeit, keine Erhebung und Anbetung des Höheren, nur das bestimmte Zweckmäßige. Auch die Griechen flehten wohl in der Not zu den Göttern; aber ihre Verehrung ging doch meist aus dem freudigen Herzen hervor, aus dem sie die Götter geschaffen hatten. Sie haben ihre schönen Tempel und Statuen und Gottesdienste aus Liebe zur Schönheit und zur Göttlichkeit als solcher hingestellt und angeordnet.

Übrigens ist nicht alles in der römischen Religion aus der Fremde entlehnt. Janus, die Penaten und andere Gestalten waren einheimische Vorstellungen. Sie schließen sich deshalb auch mehr an das Innere an und sind größtenteils Naturgottheiten. Doch erscheinen diese Gottheiten wenig ausgebildet außer den ländlichen, an deren Festen sich noch ein froher, einfacher Naturdienst zeigt. An diesen Festen nehmen auch die Gebildeten und Vornehmen einen naiven und herzlichen Anteil, wie es ja noch jetzt in Rom ist; die ländlichen Sitten haben da noch immer ihre Stelle.

Diese Feste, die sich auf das ländliche Leben beziehen und sich aus den frühesten Zeiten erhalten haben, bilden die einzige anziehende Seite in der Religion der Römer. Es liegt ihnen teils die Vorstellung der Saturnischen Zeit zugrunde, von einem Zustande, der vor und außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Zusammenhanges liegt, teils ein Naturinhalt überhaupt, die Sonne, der Jahreslauf, die Jahreszeiten, Monate usf. mit astronomischen Anspielungen, teils die besonderen Momente des Naturverlaufs, wie er sich auf Hirtenleben und Ackerbau bezieht, — es waren Feste der Aussaat, der Ernte, der Jahreszeiten, das Hauptfest die Saturnalien usf. Es erscheint nach dieser Seite manches Naive und Sinnvolle in der Tradition. Doch hat dieser Kreis insgesamt ein sehr borniertes und prosaisches Aussehen. Tiefere Anschauungen von den großen Naturmächten und allgemeinen Prozessen derselben gehen daraus nicht hervor; denn es war dabei überall auf den äußeren gemeinen Nutzen abgesehen, und die Lustigkeit hat sich dabei nicht eben geistreich in Possenreißerei ergangen. Wenn bei den Griechen aus ähnlichen Anfängen sich die Kunst der griechischen Tragödie entwickelt hat, so ist es dagegen merkwürdig, daß bei den Römern jene skurrilen Tänze und Gesänge der Landfeste sich bis in die spätesten Zeiten erhalten haben, ohne daß aus dieser zwar naiven, aber rohen Form zu einer gründlichen Kunstweise wäre fortgegangen worden.

Von den ursprünglichen römischen Göttern haben wir im übrigen nur antiquarische Notizen, während die griechischen Gottheiten durch alle Künste und Wissenschaften hindurchgeflochten sind. Es ist schon gesagt worden, daß die Römer die griechischen Götter angenommen haben (die Mythologie der römischen Dichter ist gänzlich von den Griechen entnommen); aber die Verehrung dieser schönen Götter der Phantasie scheint bei ihnen etwas sehr Kaltes und Äußerliches gewesen zu sein. Uns ist bei ihrem Reden von Jupiter, Juno, Minerva zumute, als wenn wir dergleichen auf dem Theater hören. Die Griechen haben ihre Götterwelt mit tiefem und geistreichem Inhalt erfüllt, mit heiteren Einfällen geschmückt; sie war ihnen Gegenstand fortdauernder Erfindung und gedankenvollen Bewußtseins, und es ist dadurch ein weitläufiger, unerschöpflicher Schatz für Empfindung, Gemüt und Sinn in

ihrer Mythologie erzeugt worden. Der römische Geist hat sich nicht in diesen Spielen einer sinnigen Phantasie mit eigener Seele bewegt und darin gefallen; sondern die griechische Mythologie erscheint tot und fremd bei ihnen. Bei den römischen Dichtern, besonders Vergil, ist die Einführung der Götter das Erzeugnis eines kalten Verstandes und der Nachahmung gewesen. Die Götter werden darin gleichsam zu Maschinerien und sind auf ganz äußerliche Weise gebraucht; wie auch wohl in unseren Lehrbüchern der schönen Wissenschaften unter anderen Vorschriften sich die findet, daß in Epopöen solche Maschinerien notwendig seien, um in Erstaunen zu setzen.

Auch die römischen Feste und Spiele trugen im Unterschiede von den griechischen diesen Charakter der Äußerlichkeit. Die Eleusinischen Feste der Griechen gaben auch dem Gemüte und Geiste große Wahrheiten über das sittliche und göttliche Leben. Die römischen Feste sind mehr äußerlich ausgebildet und wurden meist nur als etwas betrachtet, das zum Schaugepränge dienen soll. So wurde bei den Wettrennen im Zirkus großer Prunk entfaltet, Priesteraufzüge u. dgl. fanden statt; aber den Römern war dies alles so äußerlich, daß die Vornehmen es unter ihrer Würde hielten, daran teilzunehmen. In den griechischen Spielen lenkten Könige die Wagen, bei den Römern waren es Fremde und Freigelassene. Auch der Salische Waffentanz war nur ein kaltes Spiel. Später gingen die Spiele in einer teils geistlosen, teils grausamen Lust auf. Es kam dahin, daß die Römer nur Essen und Schaustellungen, panem et circenses, verlangten. Die Römer waren dabei wesentlich nur Zuschauer. Die mimische und theatrale Darstellung, das Tanzen, Wettrennen, Kämpfen haben sie den Freigelassenen, den Gladiatoren, den zum Tode verurteilten Verbrechern überlassen. Das Schimpflichste, was Nero getan, war, daß er auf öffentlichem Theater als Sänger, Zitherspieler Kämpfer aufgetreten ist. Indem die Römer nur Zuschauer waren, so war ihnen das Spiel ein fremdes, sie waren nicht selbst mit dem Geiste dabei. Mit dem zunehmenden Luxus nahm hauptsächlich der Geschmack an Tier- und Menschenhetzen zu. Löwen, Neger und Gladiatoren standen bei den Römern an Stelle der Tragödien, in denen der griechische Geist die großen Gegensätze der sittlichen Mächte sich vor

Augen stellte. Hunderte von Bären, Löwen, Tigern, Elefanten, Krokodilen, Straußen wurden aufgeführt und zur Schaulust gemetzelt. Hunderte und Tausende von Gladiatoren, da sie zur Seeschlacht an einem Feste aufzuziehen, riefen dem Kaiser zu: „Die zum Tode Geweihten grüßen dich“, um ihn etwa zu rühren. Umsonst! sie mußten sich alle untereinander schlachten. Das römische Interesse konnte nur durch ein geistloses Morden erregt werden, keine andere Leistung war in ihren Spielen als ein wirklicher Mord. Diese kalte Negativität des bloßen Mordens stellt zugleich den inneren Mord eines geistigen objektiven Zweckes dar. Statt menschlicher Leiden in den Tiefen des Gemüts und des Geistes, welche durch die Widersprüche des Lebens herbeigeführt werden und im Schicksal ihre Auflösung finden, veranstalteten die Römer eine grausame Wirklichkeit von körperlichen Leiden, und das Blut in Strömen, das Röcheln des Todes und das Aushauchen der Seele waren die Anschauungen, die sie interessierten. Das, woran die Römer Anteil nehmen sollten, mußte ein wirkliches Leiden sein; so wurde ihnen das Leiden des Dinges theoretisch.

So ist auf der anderen Seite in der Religion der Römer der Charakter der Innerlichkeit zu bemerken. Die römische Ernsthaftigkeit setzte sich dem entgegen, ihre eigene Person zu zeigen. Dies setzt voraus, daß sich in ihnen ein innerer Zweck festgesetzt hat, etwas, das sich in dieser Sinnlichkeit nicht zur Darstellung bringen kann. Der schöne Gott erscheint ganz als das, was er ist; in der Gravität aber ist in ihm ein anderes vorhanden, als was äußerlich wird. Der Grieche hat den Schauer des Religiösen durch die Phantasie aufgehoben; indem er das Negative des Schauers in eine objektive freundliche Gestalt umbildete, entfloh das Subjektive des Schauers. So weint der Mensch in den Tränen den Schmerz aus der Brust heraus. Der griechische Geist ist nicht bei der inneren Furcht stehen geblieben; er hat den Schauer der Natur zu etwas Geistigem, zu einer freien Anschauung gestaltet, und also das Verhältnis der Natur zu einem Verhältnis der Freiheit und Heiterkeit gemacht. Bei den Römern ist dieser Schauer mehr etwas abstrakt Innerliches geblieben, sozusagen eine Reflexion in sich, die, weiter ausgebildet, Gewissen wird. Sie haben in einer stummen und stumpfen Innerlichkeit ver-

harret, und damit war das Äußerliche ihnen ein Objekt, ein Anderes, ein Geheimes. Diesen Charakter der Innerlichkeit, des Ernstes finden wir überall bei den Römern, namentlich in der Religion; es ist aber bei ihnen immer etwas Abstraktes geblieben. Durch die innere Ernsthaftigkeit regeln die Römer alles Partikuläre, das aber ein Partikuläres bleibt, während durch das Herausbilden der Innerlichkeit dieses Partikuläre den Schein des Allgemeinen bekommt. Der äußere Gegenstand selbst wird von ihnen als gedoppelt genommen, einmal als reine Äußerlichkeit, dann aber als noch etwas in sich enthaltend, ein Innerliches, Heiliges, das wiederum nicht zur Erscheinung kommt. Der Römer hatte immer mit einem Geheimen zu tun, in allem glaubte und suchte er ein Verhülltes, und während in der griechischen Religion alles offen, klar, gegenwärtig für Sinn und Anschauung, nicht ein Jenseits, sondern ein Freundliches, ein Diesseits ist, stellt sich bei den Römern alles als ein Mysteriöses und Gedoppeltes dar: sie sahen in dem Gegenstand zuerst ihn selbst und dann auch noch das, was in ihm verborgen liegt, ihre ganze Geschichte kommt aus diesem Gedoppelten nicht heraus. Die Römerstadt hatte außer ihrem eigentlichen Namen noch einen geheimen, den nur wenige kannten. Man glaubt, es sei Valentia, die lateinische Übersetzung von *Ῥώμη*, gewesen, andere meinen, es sei Amor (Roma rückwärts gelesen). Romulus, der Begründer des Staates, hatte auch noch einen heiligen Namen; einerseits war er der bekannte König, anderseits der Gott Quirinus. Unter diesem Namen wurde er göttlich verehrt; die Römer hießen so auch noch Quiriten. (Dieser Name hängt mit dem Worte curia zusammen; in der Ableitung ist man sogar auf die sabinische Stadt Cures gekommen.) Remus wird mit Lemuris, dem bösen Prinzip, zusammengebracht, das auf dem Aventinischen Berge begraben ist, wohin die Plebs ihre secessio machte. Weil an jedem Gegenstande ein Inneres unterschieden wurde, gab es die vielen prosaischen Gottheiten, die wir schon erwähnt haben, wie Fornax, Tages. Und so haben denn auch an und für sich gleichgültige Dinge die Bedeutung als omina. Mit ihrer Ernsthaftigkeit gingen die Römer an alles und beobachteten auch bei den gleichgültigsten Dingen eine Feierlichkeit. Dieser Charakter dehnt sich über alles aus; durch Gebräuche, Zere-

monien usf. wurde alles zu *sacra* gemacht. In jeder unwichtigen Sache sehen sie etwas Wichtiges, eine Innerlichkeit und gehen mit einer unbegreiflichen Gravität heran wie an die Erbauung eines Hauses, die dazugehörige Absteckung des Platzes usw. Hierher gehört auch die erwähnte hochheilige Form der Eheschließung, die *confarreatio*, die mit einer wahrhaft kleinstädtischen Feierlichkeit zu einem *sacrum* gemacht wurde. Dieser *sacra* gab es *publica* und *privata*; sie befaßten sich mit äußerlichen Handlungen, die aber durch ihre Form mit innerer Sammlung und Provokation an das Gewissen verbunden sind. Der Inhalt der Handlung kann gleichgültig sein; man kann aber bei jedem beliebigen Falle fromm sein, wie auch der Bandit, ehe er einen Mord begeht, sein Vater unser betet.

Bei den Römern bleibt der religiöse Schauer unentwickelt, ist in die subjektive Gewißheit seiner selbst eingeschlossen. Das Bewußtsein hat sich daher keine geistige Gegenständlichkeit gegeben und sich nicht zur theoretischen Anschauung der ewig göttlichen Natur und zur Befreiung in ihr erhoben; es hat keinen religiösen Inhalt für sich aus dem Geiste gewonnen. Die leere Subjektivität des Gewissens legt sich bei dem Römer in alles, was er tut und vornimmt, in seine Verträge, Staatsverhältnisse, Pflichten, Familienverhältnisse usf.; und alle diese Verhältnisse erhalten dadurch nicht bloß die Sanktion des Gesetzlichen, sondern gleichsam die Feierlichkeit des Eidlichen. Die unendliche Menge von Zeremonien bei den Komitien, bei Antritt der Ämter usf., sind die Äußerungen und Erklärungen über dieses feste Band. Überall spielen die *sacra* eine höchst wichtige Rolle. Das Unbefangenste bildete sich alsobald zu einem *sacrum* und versteinerte gleichsam zu demselben. Die Kenntniss dieser *sacra* ist ohne Interesse und langweilig und gibt immer neuen Stoff zu gelehrten Untersuchungen, ob sie etruskischen, sabinischen oder sonstigen Ursprunges seien. Man hat um ihretwillen das römische Volk in seinem Tun und Lassen für höchst fromm angesehen; doch ist es lächerlich, wenn Neuere mit Salbung und Respekt von diesen *sacris* sprechen. Ich brauche nur die Augurien, Auspizien, Sibyllinischen Bücher zu erwähnen, um daran zu erinnern, wie die Römer im Aberglauben aller Art gebunden waren, und daß es ihnen dabei

nur um ihre Zwecke zu tun war. Die Eingeweide der Tiere, die Blitze, der Vögelflug, die Sibyllinischen Aussprüche bestimmten die Geschäfte und Unternehmungen des Staates. Das alles war in den Händen der Patrizier, welche es bewußt für ihre Zwecke und gegen das Volk als bloß äußeres Band brauchten, wie denn Cicero es auch ausdrücklich als Täuschung des Volkes betrachtet.

Die unterschiedenen Elemente der römischen Religion sind nach dem Gesagten die innerliche Religiosität und eine vollkommen äußerliche Zweckmäßigkeit. Die weltlichen Zwecke sind ganz freigelassen, nicht durch die Religion beschränkt, sondern vielmehr durch dieselbe berechtigt. Die Römer sind überall fromm gewesen, der Gehalt der Handlungen mochte sein, welcher er wollte. Weil aber das Heilige hier nur eine inhaltslose Form ist, so ist es von der Art, daß es in der Gewalt gehabt werden kann; es wird in Besitz genommen von dem Subjekt, das seine partikulären Zwecke und Interessen will. Das wahrhaft Göttliche hat die konkrete Gewalt an ihm selber; über der bloß ohnmächtigen Form aber steht das Subjekt, der für sich konkrete Wille, der sie besitzen kann und seine partikulären Zwecke als Meister über die Form setzen darf. Dies ist in Rom durch die Patrizier geschehen. In ihren Händen waren die *sacra*; man hat sie darum zu Priesterfamilien erhoben und als die heiligen Geschlechter, die Inhaber und Bewahrer der Religion angesehen, und die Plebejer werden dann zum gottlosen Element. Die alten Könige waren zugleich auch *reges sacrorum*. Nachdem die Königswürde abgeschafft war, blieb doch noch ein *rex sacrorum*; er war aber wie alle übrigen Priester dem *pontifex maximus* untergeben, der alle *sacra* leitete und ihnen diese Starrheit und Festigkeit gab, daß es den Patriziern möglich wurde, sich eben in dieser religiösen Gewalt so lange zu behaupten. Der Besitz der Herrschaft der Patrizier ist dadurch ein fester, heiliger, unmittelbar und ungemeinschaftlich gemachter; die Regierung und die politischen Rechte erhalten den Charakter eines geheiligten Privatbesitzes. Durch ihre Neigung zur Innerlichkeit wird jede Partikularität begünstigt; gleich als Partikularität hat sie ihren Vorzug vor den anderen. So ist in jener Innerlichkeit der Religion zugleich das Prinzip der Willkür gegeben.

Aber gegen diese Willkür des geheiligten Besitzes lehnt sich die Willkür des abstrakten Inneren auf. Denn derselbe Inhalt kann einerseits durch die religiöse Form privilegiert sein, anderseits die Gestalt haben, nur überhaupt gewollt zu werden, Inhalt menschlicher Willkür zu sein. Als die Zeit gekommen war, daß das Heilige zur Form herabgesetzt wurde, so sollte es auch als Form gewußt, behandelt, mit Füßen getreten, — als Formalismus dargestellt werden. Die Ungleichheit, die in das Heilige hereintritt, macht den Übergang der Religion zur Wirklichkeit des Staatslebens.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte des römischen Staates.

1. Die Zeit des Erstarkens.

Wir haben als allgemeines Prinzip der römischen Welt die subjektive Innerlichkeit gesehen. Der Gang der römischen Geschichte ist daher, daß die innere Verslossenheit, die Gewißheit seiner in sich selbst, zur Äußerlichkeit der Realität gedeiht. Das Prinzip der subjektiven Innerlichkeit hat Erfüllung und Inhalt zunächst nur von außen, durch den partikulären Willen der Herrschaft, der Regierung usf. Die Entwicklung besteht in der Reinigung der Innerlichkeit zur abstrakten Persönlichkeit, welche im Privateigentum sich die Realität gibt, und die spröden Personen können dann nur durch despotische Gewalt zusammengehalten werden. Dies ist der allgemeine Gang der römischen Welt: der Übergang vom heiligen Innern zum Entgegengesetzten. Die Entwicklung ist hier nicht derart wie in Griechenland, daß das Prinzip nur seinen Inhalt entfalte und auseinanderbreite; sondern sie ist Übergang zum Entgegengesetzten, welches nicht als Verderben eintritt, sondern durch das Prinzip selbst gefordert und gesetzt ist. — Was nun die bestimmten Unterschiede der römischen Geschichte betrifft, so ist die gewöhnliche Einteilung die von Königtum, Republik und Kaiserreich, als ob in diesen Formen verschiedene Prinzipien hervorträten; aber diesen Formen der Entwicklung liegt dasselbe Prinzip des römischen Geistes zugrunde. Wir müssen vielmehr bei der Einteilung den welthistorischen Gang ins Auge fassen. Es sind schon früher die Geschichten jedes welthistorischen Volkes in drei Perioden abgeteilt worden, und diese Angabe muß sich auch hier bewahrheiten. Die erste Periode umfaßt die Zeit der Erstarkung des Volkes bis zu seiner welthistorischen Bedeutung, bis zum Auftreten gegen die Morgenländer. Sie begreift die Anfänge Roms, worin die im Wesen entgegengesetzten Be-

stimmungen noch in ruhiger Einheit schlafen, bis die Gegensätze in sich erstarken und die Einheit des Staates dadurch die kräftige wird, daß sie den Gegensatz in sich geboren und als bestehend hat. Mit dieser Kraft wendet sich der Staat nach außen, in der zweiten Periode, und betritt das welthistorische Theater; hier liegt die schönste Zeit Roms, die Punischen Kriege und die Berührung mit dem früheren welthistorischen Volk. Es tut sich ein weiterer Schauplatz gegen Osten auf; die Geschichte zur Zeit dieser Berührung hat der edle Polybius behandelt. Sie befestigen ihre Herrschaft in jenen Landen bis zum Auftreten Cäsars, wo sie sich eine neue Welt losbrechen nach Gallien, Britannien und Germanien hin. Das Römische Reich bekam nunmehr die weitererobernde Ausdehnung, welche seinen Verfall vorbereitete. Die innere Zerrüttung trat ein, indem der Gegensatz sich zum Widerspruch in sich und zur völligen Unverträglichkeit entwickelte; sie endigt mit dem Despotismus, der die dritte Periode bezeichnet. Die römische Macht erscheint hier prächtig, glänzend; zugleich aber ist sie tief in sich gebrochen, und die christliche Religion, die mit dem Kaiserreiche beginnt, erhält eine große Ausdehnung. In die dritte Periode fällt zuletzt noch die Berührung mit dem Norden und den germanischen Völkern, welche nun welthistorisch werden sollen.

Im ersten Zeitraum unterscheiden sich von selbst mehrere Momente. Der römische Staat bekommt hier seine erste Ausbildung unter Königen, dann erhält er eine republikanische Verfassung, an deren Spitze Konsuln stehen. Es tritt der Kampf der Patrizier und Plebejer ein, und nachdem dieser durch die Befriedigung der plebejischen Anforderungen geschlichtet worden, zeigt sich eine Zufriedenheit im Innern, und Rom bekommt die Stärke, daß es siegreich sich in den Kampf mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke einlassen kann.

Was die Nachrichten über die ersten römischen Könige anbetrifft, so ist kein Datum darin, welches nicht den höchsten Widerspruch durch die Kritik erfahren hätte. Einem Gymnasiasten wird es kaum verziehen, wenn er noch glaubt, Romulus habe existiert; doch ist man zu weit gegangen, wenn man jenen Nachrichten alle Glaubwürdigkeit hat absprechen wollen. Es ist in diesen Anfängen aber durchaus nichts

Poetisches, wenn auch Niebuhr konjiziert, die Römer hätten ein ursprüngliches Epos gehabt. In ihrer Geschichte gibt es keinen schönen mythologischen Vorgrund wie bei den Griechen, denen die Mächte der physikalischen und sittlichen Bestimmung in geistiger Anschauung gegenwärtig gewesen sind. Das Älteste fängt sogleich ganz bestimmt an; es ist durchaus unpoetisch wie die Nachrichten über die Zenturien usw., in denen sich vielmehr gleich der bestimmteste Verstand ausspricht. Im ganzen werden sieben Könige angegeben, und selbst die höhere Kritik muß zugestehen, daß die letzten derselben vollkommen geschichtlich sind. Romulus wird der Stifter dieses Vereins von Räubern genannt, er organisierte denselben zu einem Kriegsstaat. Wenn die Sagen über ihn auch als fabelhaft erscheinen, so enthalten sie doch nur, was dem angegebenen römischen Geiste entspricht. Vom zweiten Könige Numa wird erzählt, er habe den Dienst der Götter nach Rom gebracht; das Religiöse wird also als ein später Eingeführtes dargestellt. Dieser Zug, daß die Religion später als die Staatsverbindung auftritt, während bei anderen Völkern die religiösen Traditionen schon in den ältesten Zeiten und vor allen bürgerlichen Einrichtungen erscheinen, ist sehr merkwürdig. Der König war zugleich Priester (*rex* wird von *ῥέζειν* opfern abgeleitet). Wie bei allen Anfängen der Staaten ist das Politische mit dem Priesterlichen verbunden und der Zustand eine Theokratie. Der König stand hier an der Spitze der durch die *sacra* Bevorrechteten.

Schon zu Beginn der Königszeit beobachten wir den Unterschied zwischen Patriziern und Plebejern; aber auch darüber herrschen die größten Widersprüche. Man nimmt an, die Patrizier seien ein eigener Stamm gewesen und hätten sich zu den Plebejern etwa verhalten wie die Spartaner zu den Messeniern. Das ist aber nicht historisch begründet; erst nachträglich sind die Patrizier um der *sacra* willen zu heiligen Geschlechtern gemacht worden. Die zufälligen religiösen Zeremonien wurden zu festen Unterscheidungsmerkmalen und Eigentümlichkeiten der *gentes* und der Stände. Entstanden aber ist das Patriziat offenbar dadurch, daß in einer so räuberischen Weise des Staatslebens die kriegerischen Chefs einen natürlichen Vorzug hatten. *Divitiae* und *virtus*, sagt Livius, hoben den Mann. Das ursprünglich grie-

chische Geschlecht des Lucumo kam aus Etrurien nach Rom, weil Lucumo als Fremder in Etrurien nicht emporkommen konnte; in Rom wurde der Fremdling König. Die ausgezeichneten und mächtigen Bürger wurden so als Patrizier abge sondert und im Senat vereinigt.

Romulus soll bereits nach ausdrücklich historischer Angabe hundert Senatoren ernannt haben, was aber von der höheren Kritik bezweifelt wird. Unter den folgenden Königen wird die Zahl auf zweihundert und durch Tarquinius Priscus auf dreihundert erhöht. Die Könige also ernennen die Senatoren; Superbus hat sogar ihre Anzahl wieder verringert, während Brutus sie wieder ergänzt hat. In der Folgezeit scheint es, daß die Zensoren, und bisweilen die Diktatoren, den Senat ergänzt haben. Im zweiten Punischen Kriege, im Jahre 538 u. c., wurde nach Livius (B. 23) ein Diktator erwählt, der 177 neue Senatoren ernannte: er nahm dazu die, welche kurulische Würden bekleidet hatten, die plebejischen Ädilen, Volkstribunen und Quästoren, Bürger, welche die spolia opima oder die corona civica davongetragen hatten. Später sind es die Zensoren, die aus dem Senate ausschließen und neue Senatoren bestellen. Der Senat hat also den Charakter des Eingesetztseins, des Gemachten. Später behielten alle, die in höheren Staatsämtern gestanden hatten, Sitz und Stimme im Senat. Unter Cäsar war die Anzahl der Senatoren auf 800 gestiegen, Augustus reduzierte sie auf 600. In neueren Zeiten rechnen wir das Patriziat zu den wesentlichen Bestandteilen eines Staates, wie es z. B. als das Parlament, die Kammern erscheint. Wer, wie, wodurch einer gewählt werden kann, ist hier genauer bestimmt. Im römischen Staate macht man sich nicht viel daraus, auf welche Weise das Examen geschehen solle und wer wohl fähig wäre. Man hat es als eine große Nachlässigkeit der römischen Geschichtschreiber angesehen, daß sie über die Zusammensetzung und Ergänzung des Senats so wenig Nachricht geben; aber dieser Punkt, der für uns eine unendliche Wichtigkeit zu haben scheint, war den Römern überhaupt nicht so wichtig: sie haben überhaupt nicht solche Bedeutung auf formelle Bestimmungen gelegt, sondern es kam ihnen am meisten darauf an, wie regiert werde. Wie will man überhaupt annehmen, daß die Verfassungsrechte der alten Römer so bestimmt ge-

wesen seien, und das zu einer Zeit, die man selbst für mythisch und deren Tradition man für episch ansieht?

Die Plebejer unterscheiden sich in solche, die Würden bekleiden, und in Gemeine. Der Ursprung der Plebejer ist wohl leicht aufzufinden. Viele kleine Städte wurden mit Rom vereinigt; diese sind gewiß in ein untergeordnetes Verhältniß gestellt worden. Die Frage, ob die Plebejer Grundeigentum hatten, wird zwiefach und ganz kontrastierend beantwortet. Das Verhältniß der Plebejer zu den Patriziern geben einige als eine *clientela* aus; andere meinen, nur einige Plebejer seien Klienten gewesen. An den Königen hatten die Plebejer ein Gegengewicht gegen die Bedrückung durch die Patrizier.

Durch die Könige kam allmählich die innere Organisation des Staates zustande. Livius sagt, wie Numa alles Göttliche festgesetzt habe, so habe Servius Tullius die verschiedenen Klassen und den census eingeführt, nach welchem der Anteil an den öffentlichen Angelegenheiten bestimmt wurde. Die Patrizier waren deswegen unzufrieden, besonders darum, weil Servius Tullius einen Teil der Schulden der Plebejer tilgte und den Ärmeren Staatsländereien schenkte, wodurch sie zu Grundeigentümern wurden. Er theilte das Volk in sechs Klassen, wovon die erste zusammen mit den Rittern 98 Zenturien ausmachte, alle anderen zusammen aber nur 95. Da nun nach Zenturien abgestimmt wurde, so erhielt die erste Klasse auch das größte Gewicht; danach bestimmten sich aber auch die Leistungen für den Staat. Nun scheint es, daß in der früheren Zeit die Patrizier die Gewalt allein in den Händen hatten, nach der Einteilung des Servius aber bloß das Übergewicht behielten, was ihre Unzufriedenheit mit den Einrichtungen des Servius erklärt. Mit Servius wird die Geschichte bestimmter, und unter ihm und seinem Vorgänger, dem älteren Tarquinius, zeigen sich Spuren von Blüte. Niebuhr verwundert sich, daß nach Dionysius und Livius die älteste Verfassung demokratisch war, weil die Stimme jedes Bürgers in der Volksversammlung gleichgeholten habe. Aber Livius sagt nur, Servius habe das *suffragium viritum* abgeschafft. In den *comitiis curiatis* hatten aber bei der Verallgemeinerung des Klientelverhältnisses, welche die Plebs absorbierte, nur die Patrizier Stimme, und *populus* bezeichnet zurzeit nur die Patrizier. Dionysius widerspricht sich also nicht, wenn er sagt, die Ver-

fassung nach Romulus' Gesetzen sei streng aristokratisch gewesen.

Fast alle Könige waren Fremde, was gewiß den Ursprung Roms sehr charakterisiert. Numa, der dem Stifter Roms nachfolgte, war der Erzählung nach ein Sabiner, welches Volk sich schon unter Romulus, vom Tatius geführt, auf einem der römischen Hügel niedergelassen haben soll. Späterhin erscheint jedoch das Sabinerland noch als ein vom römischen Staat durchaus getrenntes Gebiet. Auf Numa folgte Tullus Hostilius, und schon der Name dieses Königs weist auf den fremden Ursprung hin. Ancus Martius, der vierte König, war der Enkel des Numa; Tarquinius Priscus stammte aus einem korinthischen Geschlechte, wie schon früher gesagt worden ist. Servius Tullius war aus Corniculum, einer eroberten lateinischen Stadt; Tarquinius Superbus stammte vom älteren Tarquinius ab. Die Patrizier waren die Urheber der Vertreibung der Könige. Die Könige waren überflüssig geworden; aber die Hauptursache zu ihrem Sturze war die Eifersucht der Patrizier. Bei der Ausbildung des inneren Staatslebens waren die Patrizier sehr herabgesetzt worden, und die Könige suchten, wie dies auch in der mittleren europäischen Geschichte häufig vorkommt, öfters einen Anhaltungspunkt am Volke, um gegen die Patrizier vorzuschreiten. Von Servius Tullius ist dies schon gesagt worden. Der letzte König, Tarquinius Superbus, fragte den Senat wenig in den Angelegenheiten des Staates um Rat, auch ergänzte er ihn nicht, wenn ein Mitglied starb, und tat überhaupt, als wenn er ihn gänzlich zusammenschmelzen lassen wollte. Unter diesem letzten Könige ist Rom zu einem großen Flor gediehen; schon damals soll ein Traktat mit den Karthagern über den Handel abgeschlossen worden sein, und wenn man dieses als mythisch verwerfen wollte, so vergißt man den Zusammenhang, in dem Rom mit Etrurien und anderen angrenzenden Völkern, die durch Handel und Seefahrt blühten, schon in jener Zeit stand. Die Römer kannten damals schon sehr wohl die Schreibkunst und hatten bereits jene verständige Auffassungsweise, die sie sehr auszeichnete und zu jener klaren Geschichtschreibung führte, die an den Römern gepriesen wird. Es wollte damals in Rom ein ruhiges Leben der Industrie beginnen; die Könige selbst beschäftigten das Volk mit Bauten.

Das alles aber war dem Prinzip entgegengesetzt, wodurch allein Rom sich halten sollte, der *virtus* und *fortitudo*. So trat eine Spannung ein, die nur einer Veranlassung bedurfte, um zum Ausbruch zu kommen. Die Entehrung einer Frau, deren sich der Sohn des Königs schuldig machte, gab diese Veranlassung. Einen ähnlichen Anlaß hatte der Trojanische Krieg und die Vertreibung der Dezemviren wegen der Untat an der *Virginia*. Die tiefste Verletzung in solchen Zeiten ist die der Ehre, weil diese das Tiefste, Innerste der damaligen Menschen ist, wie in späteren Zeiten das Gewissen. Das Prinzip der Innerlichkeit und Pietät (*pudor*) war insbesondere bei den Römern das Religiöse und Unantastbare. Wir sehen bei dieser Gelegenheit die hohe Geltung, in der bei ihnen die Heiligkeit der Ehe stand. Wir finden deshalb bei den Römern auch sogleich die Monogamie, als sich von selbst verstehend. Sie war nicht durch ein ausdrückliches Gesetz eingeführt; nur beiläufig ist davon in den Institutionen die Rede, wo es heißt, daß gewisse verwandtschaftliche Ehen nicht zulässig sind, weil der Mann nicht zwei Frauen haben darf. Erst in einem Gesetz des Diokletian wird ausdrücklich bestimmt, daß keiner, der zum Römischen Reich gehört, zwei Frauen haben darf, da auch nach einem prätorischen Edikt Infamie darauf gesetzt sei (*cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt*). Die Monogamie gilt also an und für sich und ist im Prinzip der Innerlichkeit gegründet.

Die Könige waren überflüssig; aber sie zu verdrängen war darum nicht recht. Wenn man die Patrizier als das heilige Geschlecht legitimieren will, so handelten sie, als sie den König vertrieben, gegen die Legitimität; denn der König war ihr Hoherpriester. Andererseits war die Grundlage dieses Verhältnisses zerstört worden; der König selber, der Oberpriester, hatte das Unheiligste begangen. Dagegen lehnte sich das Prinzip der Innerlichkeit auf, und die Patrizier, zum Gefühl der Selbständigkeit dadurch gediehen, warfen das Königtum ab. In demselben Gefühl erhob sich später die Plebs gegen die Patrizier, erhoben sich die Lateiner und die Bundesgenossen gegen die Römer, bis die Gleichheit der Privatpersonen im ganzen römischen Gebiet hergestellt (auch eine Unzahl von Sklaven wurde freigelassen) und durch einfachen Despotismus zusammengehalten wurde. Das Königtum ist also in

Rom nicht wie in Griechenland dadurch verschwunden, daß die Königsgeschlechter sich in sich selbst aufzehrten; sondern es ist mit Haß vertrieben worden, und die Trennung von der königlichen Gewalt ist mit böser Feindschaft geschehen.

Die Plebejer haben durch die Vertreibung der Könige nichts gewonnen. Diese hatten wenigstens in der bürgerlichen Gesellschaft die Plebs vor den Patriziern hervorgehoben und die Patrizier verhindert, sie zu drücken. So verdankt das Volk überall, auch in neueren Zeiten, dem Könige die Befreiung von der Unterdrückung der Aristokraten. In England besteht Aristokratie, weil die königliche Macht unbedeutend ist. Dies ist das ewige Verhältniß, daß gewöhnlich das geringe Volk an den Königen Schutz hat, sich aber betrügen läßt und es gegen seinen Vorteil mit dem mittleren Stande hält, von dem es gedrückt wird.

Die Könige wurden im Jahre 244 nach Erbauung Roms und 510 v. Chr. (wenn nämlich die Erbauung Roms in das Jahr 753 v. Chr. fällt) vertrieben und die Königswürde für immer abgeschafft. Die Staatsverfassung wurde dem Namen nach republikanisch. Diese Veränderung erscheint nach dem ersten Eindrucke wichtig; doch ist sie tatsächlich nicht von so großer Bedeutung, weil das beseitigte Königtum noch keineswegs eine Monarchie gewesen war. Republik ist ein unbestimmter Name; bei den Römern ist sie nichts als eine Aristokratie. An der bisherigen Verfassung wurde damals nichts geändert, als daß (Liv. II, 1) die Macht, welche vorher dem Könige als bleibende zustand, auf zwei einjährige Konsuln überging. Beide besorgten mit gleicher Macht sowohl die Kriegs-, als die Rechts- und Verwaltungsgeschäfte. Zu beachten ist, daß hernach von der obersten Gewalt mehrere Geschäfte abgelöst wurden, z. B. die Privatjurisdiktion. Zunächst aber waren noch alle Gewalten in den Händen der Konsuln; denn die Prätores, als oberste Richter, treten erst später auf.

Livius macht die Bemerkung, Brutus habe den rechten Zeitpunkt für die Vertreibung der Könige gefunden, denn wenn sie früher stattgefunden hätte, so würde der Staat zerfallen sein. Was würde geschehen sein, fragt er, wenn dieser heimatlose Haufe früher losgelassen worden wäre, wo das Zusammenleben die Gemüter noch nicht aneinander gewöhnt

hatte? Ging es doch nach der Vertreibung der Könige im Anfange sowohl nach außen wie nach innen sehr schlecht. Es tritt nämlich in der römischen Geschichte eine ebenso trübe Zeit ein wie in der griechischen nach Untergang der königlichen Geschlechter. Die Römer hatten zuerst einen schweren Kampf mit ihrem vertriebenen Könige, der bei den Etruskern Hilfe gesucht und gefunden hatte, zu bestehen. In dem Kriege gegen den Porsena verloren die Römer alle ihre Eroberungen, ja sogar ihre Selbständigkeit: sie wurden gezwungen, ihre Waffen abzulegen und Geißeln zu geben; nach einem Ausdruck des Tacitus (Hist. 3, 72) scheint es sogar, als habe Porsena Rom genommen.

Nach der Vertreibung der Könige beginnt auch bald der Kampf der Patrizier und Plebejer; denn die Abschaffung des Königtums war ganz nur zum Vorteil der Aristokratie geschehen, an welche die königliche Gewalt überging, und die Plebs verlor den Schutz, den sie bei den Königen gefunden hatte. Alle obrigkeitliche und richterliche Gewalt und alles Grundeigentum des Staates befand sich um diese Zeit in den Händen der Patrizier, das Volk aber, unaufhörlich in den Krieg hinausgerissen, konnte sich nicht mit friedlichen Beschäftigungen abgeben, die Gewerbe konnten nicht blühen, und der einzige Erwerb der Plebejer war der Anteil, den sie an der Beute hatten.

Verarmung also war das Los des Volkes. Die Könige hatten ihm Assignationen auf Benutzung von Staatsländereien gegeben. Diese, die durch Raub an den Staat gekommen waren, in Nießbrauch zu erhalten, war bis dahin das Vorrecht der Patrizier gewesen, der Anführer im Kriege. Dadurch wurden die Nichtmachthabenden, denen die Ländereien wieder- verpachtet wurden, von den Patriziern abhängig. Die Patrizier nahmen nun der Plebs ihre Ansprüche auf solche Ländereien wieder weg, und als in Porsenas Zeiten die Möglichkeit, Kriegsbeute zu machen, wegfiel, stieg Armut und Elend des Volkes auf das höchste. Temporär wurde die Verarmung des Volkes durch Tilgung der bei den Patriziern aufgelaufenen Schulden und durch agrarische Gesetze aufgehalten. Die Plebs, oder wenigstens das, was später zum größten Teile Plebs ward, stand zu den Patriziern in dem bereits erwähnten Klientelverhältnis, das trotz aller Mühe

noch nicht ganz aufgeklärt ist. Die Patrizier ließen ihren Grund und Boden durch Sklaven bebauen und gaben von ihrem Ackerbesitz an ihre Klienten, welche gegen Abgaben und Beisteuern, also als Pächter, den Nießbrauch desselben hatten. Dieses Verhältniß war durch die Art der Beisteuer der Klienten dem Lehnverhältniß sehr ähnlich: sie mußten Beisteuer geben zur Verheirathung der Töchter des Patronus, um den gefangenen Patron oder dessen Söhne loszukaufen, um ihnen zu obrigkeitlichen Ämtern zu verhelfen oder das in Prozessen Verlorene zu ersetzen.

Ein zweites Vorrecht der Patrizier war die Rechtspflege, wodurch die Plebejer um so abhängiger waren, weil es an bestimmten und geschriebenen Gesetzen fehlte. Dem Übel wurde dadurch abgeholfen, daß eine Kommission von zehn Männern, die Dezemvirn, niedergesetzt wurde, um die Gesetzgebung zu vollbringen. Aus ihrer Arbeit sind die zwölf Tafeln der geschriebenen Gesetze entstanden. Von dieser Zeit an verschwand das Klientelverhältniß immer mehr.

Den Patriziern gehörte auch alle Regierungsgewalt, denn sie waren im Besitz aller Ämter, des Konsulats, nachher des Kriegstribunats und der Zensur (errichtet u. c. 311), wodurch das praktische Regiment sowohl als auch die Aufsicht ihnen allein überlassen war. Die Patrizier bildeten endlich auch den Senat.

Das Volk befand sich in diesem Zustand der Unterdrückung, wie z. B. die Irländer noch vor wenigen Jahren in Großbritannien waren, indem es zugleich ganz von der Regierung ausgeschlossen blieb. Die Härte der Patrizier, ihrer Gläubiger, denen sie ihre Schulden durch Sklavenarbeit abtragen mußte, zwang die Plebs zu Aufständen. Mehrere Male hat sie sich empört und ist aus der Stadt ausgezogen. Zuweilen hat sie auch den Kriegsdienst verweigert; doch bleibt es immer äußerst auffallend, daß der Senat so lange einer durch Unterdrückung gereizten und im Kriege geübten Mehrzahl habe Widerstand leisten können, denn der Hauptkampf hat über hundert Jahre gedauert. In dem Umstande, daß das Volk so lange im Zaum gehalten werden konnte, offenbart sich eben die Achtung desselben vor der gesetzlichen Ordnung und den sacris. Endlich aber mußte es dennoch eintreten, daß den Plebejern ihre rechtmäßigen Forderungen

zugestanden und öfter ihre Schulden erlassen wurden. Sie forderten und erhielten zunächst nur, was sie unter den Königen schon gehabt hatten, nämlich Grundbesitz und Schutz gegen die Mächtigen. Ein Fortschritt der Freiheit war, daß von den Konsuln an das Volk provoziert werden konnte: bei jedem obrigkeitlichen Zwange nämlich konnte der Verurteilte an die Entscheidung des Volkes appellieren, ein unendlich wichtiges Vorrecht für die Plebs, welches die Patrizier besonders aufbrachte. Ein Teil des Grundeigentums ward der Plebs überlassen, sie erhielt Landassignationen, und daß sie diesen Vorteil errungen, macht einen Hauptwende- punkt aus. Andere Erweiterungen ihrer Freiheit war die Versammlung des Volkes in eigenen Komitien. Diese Volksversammlungen bekamen Gewicht durch die Einsetzung der Volkstribunen, Beamte, die das Recht und die Macht hatten, jeden Senatsbeschluß durch ihr Veto zu verhindern, so daß nun das Volk selbst Beschlüsse über Staatsangelegenheiten (plebiscita) machen konnte. Der Senat konnte für sich nur senatus consulta ausgehen lassen, und die Tribunen konnten Komitien und Wahlen vereiteln. Freilich hatte auch der Senat dieselbe Macht, indem die Opfer in seinen Händen waren. Die Anzahl der Tribunen beschränkte sich anfangs auf zwei, später waren sie zehn; was indessen der Plebs eher schädlich war, da es nur darauf ankam, daß der Senat einen der Tribunen gewann, um durch den Widerspruch eines einzigen den Beschluß aller übrigen aufzuheben.

Zur Vorbereitung der Freiheit trug schon viel die Trennung mancher Zweige der Gewalt von dem Konsulat bei. Denn nun erreichten es die Plebejer nach und nach, daß ihnen der Weg zu allen Würden und Ämtern geöffnet wurde, wogegen sich die Patrizier fast ebenso zähe zur Wehr setzten, wie gegen die agrarischen Reformen. Die Plebejer verdankten es den Bemühungen des Licinius, daß ihnen eine Würde nach der anderen zufiel, zuletzt auch das Konsulat und die Augurenwürde, zu der auch die Aufsicht über die Sibyllinischen Bücher gehörte. Anfangs war ein plebejischer Konsul, Ädil, Zensor usw. dem patrizischen nicht gleich, wegen der sacra, welche dieser in Händen behielt; auch dauerte es sehr lange nach diesem Zugeständnis, bis ein Plebejer wirklich dazu kam, Konsul zu werden. Alles, was die Plebejer erlangten,

war zugleich ein Eingriff in die Rechte der Patrizier, die sich auf etwas Heiliges stützten. Darum hat man auch diese Eingriffe als eine Gottlosigkeit vorgestellt, als eine Verletzung des Heiligen. Woher aber hatten denn die Patrizier das Recht gehabt, die Könige zu vertreiben und sich diese Rechte anzumaßen, die sie jetzt für ein Heiliges ausgaben?

Die Befreiung der Plebs ward innerhalb der ersten vierhundert Jahre seit der Gründung Roms vollbracht. Die Gesamtheit dieser Bestimmungen hat der Volkstribun Licinius festgestellt, und zwar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts (387 u. c.). Derselbe brachte hauptsächlich auch die *lex agraria* in Anregung, worüber so viel unter den neueren Gelehrten geschrieben und gestritten worden ist. Die Urheber dieses Gesetzes haben zu jeder Zeit die größten Bewegungen in Rom verursacht. Die Plebejer waren faktisch fast von allem Grundbesitz ausgeschlossen, und die agrarischen Gesetze gingen darauf hin, ihnen Äcker theils in der Nähe von Rom, theils in den eroberten Gegenden einzuräumen, wohin dann Kolonien ausgeführt werden sollten. Zur Zeit der Republik sehen wir häufig, daß Feldherrn dem Volke Äcker anwiesen, aber jedesmal wurden sie dann beschuldigt, nach dem Königtume zu streben, weil eben die Könige die Plebs gehoben hatten. Das agrarische Gesetz verlangte, es sollte kein Bürger über 500 Morgen besitzen: die Patrizier mußten demnach einen großen Teil ihres Eigentums herausgeben. Niebuhr hat besonders weitläufige Untersuchungen über die agrarischen Gesetze angestellt und große und wichtige Entdeckungen zu machen geglaubt; er sagt nämlich: man habe niemals daran gedacht, das heilige Recht des Eigentums zu verletzen, sondern der Staat habe nur einen Teil der von den Patriziern usurpierten Staatsländereien der Plebs zur Benutzung angewiesen, indem er darüber immer noch als über sein Eigentum disponieren konnte. Darauf nun beziehen sich die agrarischen Gesetze, die Hegewisch¹⁾ am besten auseinandergesetzt hat, den aber Niebuhr nicht einmal anführt, obgleich er ihn ausschreibt. Ich bemerke ferner beiläufig, daß Niebuhr die weiteren Data zu seiner Behauptung aus

¹⁾ Hegewisch, Dietrich Hermann, 1746—1812, Professor der Geschichte in Kiel: Geschichte der gracchischen Unruhen, 1801.

dem Appian und Plutarch, das heißt, griechischen Geschichtschreibern entlehnt, von denen er selbst zugibt, daß man nur im äußersten Falle seine Zuflucht zu ihnen nehmen dürfe. Wie oft spricht nicht Livius über die agrarischen Gesetze, wie oft nicht Cicero und andere, und doch läßt sich aus ihnen nichts Bestimmtes darüber entnehmen! Dies ist wieder ein Beweis von der Ungenauigkeit der römischen Schriftsteller. Die ganze Sache geht am Ende auf eine unnütze Rechtsfrage hinaus. Das Land, welches die Patrizier in Besitz genommen, oder wo sich die Kolonien niederließen, war ursprünglich Staatsland; es gehörte aber sicherlich auch den Besitzern, und es führt gar nicht weiter, wenn man behaupten will, es sei immer Staatsland geblieben. Bei dieser Entdeckung Niebuhrs handelt es sich nur um einen sehr unwesentlichen Unterschied, der wohl in seinen Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. — Das licinische Gesetz wurde zwar durchgesetzt, bald aber übertreten und gar nicht geachtet. Licinius Stolo selbst, der das Gesetz in Anregung gebracht hatte, wurde bestraft, weil er mehr Grundeigentum besaß, als erlaubt war, und die Patrizier widersetzten sich der Ausführung des Gesetzes mit der größten Hartnäckigkeit. Wir müssen hier überhaupt auf den Unterschied, der zwischen den römischen, den griechischen und unsern Verhältnissen stattfindet, aufmerksam machen. Unsere bürgerliche Gesellschaft beruht auf anderen Grundsätzen, und solche Maßregeln sind in ihr nicht nötig. Den Spartanern und Athenern, welche die Abstraktion noch nicht so, wie die Römer, festgehalten haben, war es nicht um das Recht als solches zu tun, sondern sie verlangten, daß die Bürger die Subsistenzmittel hätten, und vom Staate forderten sie, daß er dafür sorgte.

Man kann bei Betrachtung dieser römischen Verfassung nicht umhin zu empfinden, daß die Aristokratie die schlechteste Verfassung ist, obwohl Aristoteles will, daß *οἱ ἀριστοὶ* herrschen. Die römische Aristokratie war in sich nicht so tot wie etwa die in Venedig; sie hatte ihre Gesetze und eigene Lebendigkeit in sich, und so waren in Rom zwei Extreme vereinigt, die sich irgendwie ins Gleichgewicht gesetzt hatten. Dies aber ist das schlechteste; denn eben dies Dritte, das Gleichgewicht selber, müßte als bestimmte Macht, als

Mitte und Unterstützungspunkt, vorhanden und wirklich sein. Dies aber ist in Rom nicht der Fall; das Gleichgewicht ist nur palliativ und temporär, und der Bruch zeigt sich hernach nur um so fürchterlicher.

Indessen war die Herstellung jenes zeitweiligen Gleichgewichtes von größter Bedeutung. Es ist dies das Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Anteil, den auch sie an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Durch diese Vereinigung des Patriziats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Konsistenz, und erst von da ab hat sich die römische Macht nach außen entwickeln können. Es tritt ein Zeitpunkt der Befriedigung in dem gemeinsamen Interesse ein und der Ermüdung an den inneren Kämpfen. Von dieser Zeit an wendet sich Rom nach außen. Je heftiger die Zwietracht im Innern getobt hatte, desto energischer wirkten die Römer dann wieder zusammen nach außen. Wenn die Völker nach bürgerlichen Unruhen sich nach außen wenden, so erscheinen sie am stärksten; denn es bleibt die vorhergehende Erregung, welche nun kein Objekt mehr im Innern hat, und dasselbe nach außen hin sucht. So war es auch in der Französischen Revolution. Diese Energie aber entsteht aus dem Bürgerkriege nur dann, wenn noch ein inneres bindendes Prinzip in dem Volke vorhanden ist, das in den inneren Kriegen nur Hemmnisse beseitigt hat. Der Grund also, daß Rom jetzt erobernd wurde, war die Gespanntheit im Innern, die nun gelöst wurde. Die Trockenheit der inneren Verhältnisse war die spannende Feder zur Tätigkeit nach außen. Die Römer unterscheiden sich dadurch, daß sie das abstrakte Zusammenhalten zu ihrem Prinzip haben, von den anderen Italikern. Der römische Staat hat seinen Halt gehabt in dem Patriotismus, in dieser Ergebenheit und absoluten Aufopferung für das Eine. Dieser Trieb der Römer konnte das Mangelhafte, was in ihrer Vereinbarung selbst lag, für einen Augenblick verdecken; Glück, Reichtum und Ruhm, die ihnen das Kriegführen brachte, trugen selbst dazu bei, das schlecht Verbundene zusammenzuhalten. Zugleich aber brachte es fürchterliche Not, und auch diese schuf, wenn auch nur eine Zeitlang, den inneren Zusammenhalt.

Die Disziplin der Römer und ihre Kriegskunst half ihnen siegen. Die römische Kriegskunst hat gegen die griechische und makedonische besondere Eigentümlichkeiten. Jeder große Feldherr fast hat immer eine neue Kriegskunst eingeführt. Bei den Makedoniern war es die Phalanx, deren achtes Glied mit seinen Eisenstacheln bis nach vorn reichte. Ihre Stärke lag in der Masse und im Massenhaften. Die römische Schlachtordnung war zwar auch so in Masse wirksam, aber doch gegliederter; ihre Legion war ein vielfach Geteiltes und doch Einiges, und ein solches Prinzip ist der Masse der Phalanx überlegen. Die römischen Legionen waren wohl geschlossen, zugleich aber in sich gegliedert: sie verbanden die beiden Extreme des Massenhaften und des Zersplittersns in leichte Truppen, indem sie sich fest zusammenhielten und zugleich sich leicht entwickelten. Bogenschützen und Schleuderer gingen beim Angriffe dem römischen Heere voran, um hernach dem Schwerte die Entscheidung zu lassen.

Ermüdend ist es, die Kriege der Römer in Italien zu verfolgen; teils weil sie für sich einzeln unbedeutend sind, — auch die oft leere Rhetorik der Feldherren bei Livius kann das Interesse nicht sehr erhöhen —, teils wegen der Geistlosigkeit der römischen Geschichtschreiber. Die andern italischen Völker waren auch tapfer, sie hatten aber nicht den abstrakten inneren Zusammenhang, der durch Gesetze geheiligt war. Darum sind sie auch nicht zu Weltherrschern geworden wie die Römer. Von der Individualität dieser Völker, von ihren Verfassungen, Sitten usf. wissen wir wenig, nicht einmal viel von den Etruskern, von denen doch die Römer so viel übernommen haben. Auch von den Ligurern erzählen die Geschichtschreiber wenig; es war ihnen genug, die Völker, mit denen sie mehrere hundert Jahre lang Krieg geführt haben, mit dem Namen Feinde zu belegen. Wie ganz anders verfährt in dieser Rücksicht Herodot. Besonders langweilig ist es bei Livius, daß einerseits die Römer es immer nur mit einem Abstraktum von Feinden zu tun haben, von deren Individualität nach Sprache, Sitten, Kriegskunst wir gar nichts erfahren, und anderseits die Römer gegen ihre Feinde immer positiv recht haben. Das ist eine Eigentümlichkeit der Römer, daß sie, die das große Recht der Weltgeschichte für sich haben, auch das kleine Recht der

Manifeste, Traktate bei kleinen Verletzungen für sich in Anspruch nehmen und dasselbe gleichsam advokatenmäßig verteidigen. Bei politischen Verwicklungen der Art kann aber jeder dem anderen etwas übelnehmen, wenn er will, wenn er für nützlich hält, es übelzunehmen.

Lange und schwierige Kämpfe hatten die Römer mit den Samniten, den Etruskern, den Galliern, den Marsern, Umbrern, Bruttiern zu bestehen, ehe sie sich zu Herren von ganz Italien machen konnten. Von da aus wandte sich ihre Herrschaft nach Süden: sie faßten festen Fuß in Sizilien, wo die Karthager schon sehr lange Krieg führten; dann breiteten sie sich nach Westen aus, von Sardinien und Korsika gingen sie nach Spanien. Sie kamen dann bald in häufige Berührung mit den Karthagern und wurden gezwungen, gegen dieselbe eine Seemacht zu bilden. Dieser Übergang war in älteren Zeiten leichter, als er jetzt wohl sein würde, wo vieljährige Übung und höhere Kenntnisse zum Seedienst gefordert werden. Die Art des Seekrieges war damals nicht sehr verschieden vom Landkriege.

In diese Periode der ersten Eroberungen fällt die Entfaltung der römischen Tugenden, treten diese Charaktere auf, die das, was sie sind, nur für den Staat sein wollen.

2. Die Weltherrschaft der Republik.

Durch kriegerische Übung und kriegerische Erfolge gleichsam zu Kapitalisten ihrer Stärke geworden, treten die Römer in die zweite Periode ihrer Geschichte und in ein Welttheater, das rund abgeschlossen ist wie ein Panorama. Patrizier und Plebejer, miteinander ausgesöhnt, kommen als ein einiges Volk in Berührung mit ausländischen Nationen; sie treten vornehmlich mit Sizilien, Spanien und Karthago, dann mit Makedonien, Griechenland, Kleinasien, Syrien, Ägypten, kurz mit dem großen Rund des Mittelländischen Meeres, mit all diesen mächtigen, gebildeten Völkern fast zu gleicher Zeit in feindliche Beziehungen.

Zu Beginn dieser Periode war die römische Herrschaft im ganzen noch nicht sehr ausgedehnt: erst wenige Kolonien hatten sich jenseits des Po niedergelassen, und im Süden

stand eine große Macht der römischen gegenüber. Der zweite Punische Krieg ist es dann, welcher den Anstoß gibt zu der ungeheuren Berührung mit den mächtigsten vorhandenen Staaten; durch ihn kamen die Römer in Berührung mit Makedonien, Asien, Syrien und dann auch mit Ägypten. Des großen, weithinaus reichenden Reiches Mittelpunkt blieb Italien und Rom, aber dieser Mittelpunkt war, wie schon gesagt worden ist, nicht weniger gewaltsam und erzwungen. Diese große Periode der Berührung Roms mit anderen Staaten und der daraus entstehenden mannigfaltigen Verwicklungen hat der edle Achäer Polybios beschrieben, der zusehen mußte, wie sein Vaterland durch die Schändlichkeit der Leidenschaften der Griechen und die Niederträchtigkeit und unerbittliche Konsequenz der Römer zugrunde ging.

Die Prinzipien all der Völker, über die Rom zur Herrschaft gelangte, waren sehr verschieden. Karthagos Stärke beruhte auf dem Meer und damit auf Handel und Industrie; es hatte aber kein ursprüngliches Gebiet, bildete keine Nation und hatte keine Nationalarmee, sondern sein Heer war aus den Truppen unterworfenen und verbündeter Nationen zusammengesetzt. So fehlte ihm die feste Basis gegen die konsistente Festigkeit des römischen Prinzips. Um so größer ist aber Hannibal zu achten, daß er mit seinen fremden Völkern Rom dem Untergange nahegebracht hat. Die Griechen, Makedonen und Asiaten konnten der Konsistenz der Römer keinen wirklichen Widerstand leisten.

Im ersten Punischen Kriege hatten die Römer gezeigt, daß sie dem mächtigen Karthago, das einen großen Teil der Küste von Afrika und das südliche Spanien besaß und in Sizilien und Sardinien festen Fuß gefaßt hatte, gewachsen seien. Der zweite Punische Krieg warf Karthagos Macht darnieder. Zwar gelang es Hannibal, ein Heer, dessen Reserven aus der Vermischung von Numidern und den verschiedensten anderen Nationen gezogen wurden und dem es an nachhaltiger innerer Kraft gebrach, allein durch sein subjektives Genie zusammenzuhalten. Ohne irgendeine Unterstützung hielt er sich sechzehn Jahre in Italien gegen die römische Ausdauer und Beharrlichkeit, während welcher Zeit freilich die Scipionen Spanien eroberten und mit den afrikanischen Fürsten Verbindungen eingingen. Aber er fand die Mittel zur end-

gültigen Besiegung der Römer weder bei seinen Landsleuten, noch bei den Griechen und Syrern, die schon längst in sich gebrochen waren. Genötigt, seinem bedrängten Vaterlande zu Hilfe zu eilen, verlor er die Schlacht von Zama im Jahre 552 u. c. und sah nach 36 Jahren seine Vaterstadt wieder, welcher er jetzt selbst zum Frieden raten mußte. Der zweite Punische Krieg begründete so in seinem Resultate die unbestrittene Macht Roms über Karthago; durch ihn kamen die Römer in feindliche Berührung mit dem Könige von Makedonien, der fünf Jahre später besiegt wurde. Nun kam die Reihe an den Antiochus, König von Syrien. Dieser stellte den Römern eine ungeheure Macht entgegen, wurde bei Thermopylä und bei Magnesia geschlagen und gezwungen, den Römern Kleinasien bis an den Taurus abzutreten. Nach der Eroberung von Makedonien wurde dieses und Griechenland von den Römern für frei erklärt, eine Erklärung, über deren Bedeutung wir schon oben (S. 655) gehandelt haben. Nun erst kam es zum dritten Punischen Kriege, denn Karthago hatte sich von neuem gehoben und die Eifersucht der Römer regem gemacht. Es wurde nach langem Widerstande genommen und in Asche gelegt. Nicht lange aber konnte nunmehr der Achäische Bund neben der römischen Herrschsucht bestehen: die Römer suchten den Krieg, zerstörten Korinth in demselben Jahre als Karthago und machten Griechenland zur Provinz. Karthagos Fall und Griechenlands Unterwerfung waren die entscheidenden Momente, von welchen aus die Römer ihre Herrschaft ausdehnten. In dieser Periode des Sieges ziehen die sittlich großen und glücklichen Individuen, vornehmlich die Scipionen, unseren Blick auf sich. Sittlich glücklich waren sie, wenn schon der größte der Scipionen äußerlich unglücklich als Verbannter endete, weil sie in einem gesunden und ganzen Zustand ihres Vaterlandes für dasselbe tätig waren.

Rom schien jetzt ganz gesichert zu sein, keine auswärtige Macht stand ihm gegenüber. Es war die Beherrscherin des Mittelmeeres, d. i. des Mittellandes aller Bildung geworden, hatte das Zentrum der Erde inne und mußte sich jetzt nur in der Breite ausdehnen. Die Römer auf dem Punkte der Gewalt bleiben ein isoliertes Volk; wir sehen sie nicht als Mitglied eines Staatensystems, das auch im Osten

herrschte. Es bestand keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen und den übrigen Völkern. Die Bündnisse, die sie diesen gewähren, bringen denselben nur eine Art äußerer Unabhängigkeit. Eine übermächtige, in sich konzentrierte Gewalt war es, die sich in den folgenden Kriegen weiter ausdehnte. Das Erobern und Plündern geht fort, ohne daß Not oder das Interesse der Selbsterhaltung dazu getrieben hätten. Asien wird der Kriegsschauplatz.

Zur Zeit der ersten Punischen Kriege vereinigte die Not die Gesinnung aller zur Rettung Roms. Auch in den folgenden Kriegen mit Makedonien, Syrien, mit den Galliern in Oberitalien handelte es sich noch um die Existenz des Ganzen. Doch nachdem die Gefahr von Karthago und Makedonien vorüber war, wurden die folgenden Kriege immer mehr die Konsequenz der Siege, und es galt nur, die Früchte derselben einzusammeln. Die Heere wurden für die Unternehmungen der Politik und der partikulären Individuen gebraucht, zur Erwerbung des Reichtums, des Ruhms, der abstrakten Herrschaft. Das Verhältnis zu anderen Nationen war das reine Verhältnis der Gewalt. Die nationale Individualität der Völker forderte die Römer noch nicht zum Respekte auf, wie dies heutigentags der Fall ist. Die Völker galten noch nicht als legitim, die Staaten waren gegenseitig noch nicht als wesentlich existierend anerkannt. Das gleiche Recht des Bestehens führt einen Staatenbund mit sich wie im neuen Europa, oder einen Zustand wie in Griechenland, wo die Staaten unter dem delphischen Gott gleichberechtigt waren. Ein solches Verhältnis gehen die Römer nicht zu den anderen Völkern ein, denn ihr Gott ist nur der Jupiter Capitolinus, und sie respektieren die *sacra* der anderen Völker nicht, (so wenig als die Plebejer die der Patrizier,) sondern als Eroberer im eigentlichen Sinne plündern sie die Palladien der Nationen.

Rom hielt stehende Heere in den eroberten Provinzen, und Prokonsuln und Proprätoren wurden in dieselben als Statthalter geschickt. Die Ritter trieben die Zölle und Tribute ein, die sie vom Staate gepachtet hatten. Ein Netz von solchen Pächtern (*publicani*) zog sich auf diese Weise über die ganze römische Welt. — Cato sagte nach jeder Beratung des Senats: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*, und

Cato war ein echter Römer. Das römische Prinzip stellt sich dadurch als die kalte Abstraktion der Herrschaft und Gewalt heraus, als die reine Selbstsucht des Willens gegen andere, welche keine sittliche Erfüllung in sich hat, sondern nur durch die partikulären Interessen Inhalt gewinnt. Der Zuwachs an Provinzen schlug um in eine Vermehrung der inneren Partikularisation und in das daraus hervorgehende Verderben.

Schon in der ersten Periode des Siegerglücks tritt nicht eine so große Entwicklung des Geistes ein wie bei den Griechen, die zu genießen anfangen, was sie erworben hatten. Dort war auf die medischen Kriege der schöne Glanz in Bildung, Kunst und Wissenschaft erfolgt, worin der Geist innerlich und idealisch genoß, was er vorher praktisch vollführt hatte. Diese eigentümliche, originelle Kunst ist ihnen eigen geblieben. Es ist wohl auch bei den Römern etwas der Art zu bemerken; aber da ist es mehr oberflächlich, teils auch Nachgeahmtes, von anderen Empfangenes, und dient zum Prunke. Wenn auf die Periode des äußeren Glückes der Waffen eine innere Befriedigung hätte folgen sollen, so hätte auch das Prinzip des Lebens der Römer konkreter sein müssen. Was wäre aber das Konkrete, das sie aus dem Innern durch Phantasie und Denken sich zum Bewußtsein bringen konnten? Ihre Hauptschauspiele waren die Triumphe, die Schätze der Siegesbeute und die Gefangenen aller Nationen, welche schonungslos unter das Joch der abstrakten Herrschaft gezwungen wurden. Das Konkrete, das die Römer in sich finden, ist nur die geistlose Einheit, und der bestimmte Inhalt kann nur in der Partikularität der Individuen liegen. Die Anspannung der Tugend hat nachgelassen, weil die Gefahr vorüber ist. Bald aber bricht dann auch bei ihnen wie bei den Griechen das Verderben in Masse ein. Äußere Kriege und innere Parteiung vermengen sich gleichzeitig oder miteinander abwechselnd. Wohl wird die Größe der Individualität durch kontrastierende Ereignisse stärker an Intensität und Mitteln; aber sie kann nicht mehr dem Sinn ihres Vaterlandes angemessen sein. Die Individualität gedeiht auch nicht wie bei den Griechen zu sittlicher Vollendung, sondern es tritt nur die Partikularität in ihrem Gegensatze gegen das Allgemeine auf. Diese Einheit der Abstraktion, in der das Individuum

dem Staate angehörte, hört zwar auf; aber die Römer kommen nicht zu den schönen konkreten Gestalten der griechischen Geschichte, sondern die zurückgehaltene Besonderheit allein bricht los. Wir sehen von jetzt an den Gegensatz innerhalb Roms wieder in anderer Form hervortreten, und die Epoche, welche die zweite Periode schließt, ist dann auch die zweite Vermittlung des Gegensatzes. Wir sahen früher den Gegensatz in dem Kampfe der Patrizier gegen die Plebejer; jetzt gibt er sich die Form partikulärer Interessen gegen die patriotische Gesinnung, und der Sinn für den Staat hält diesen Gegensatz nicht mehr im notwendigen Gleichgewicht. Es erscheint vielmehr jetzt neben den Kriegen um Eroberung, Beute und Ruhm das fürchterliche Schauspiel der bürgerlichen Unruhen in Rom und der einheimischen Kriege.

Aus Asien ward Luxus und Schwelgerei nach Rom gebracht. Der Reichtum wurde als Beute empfangen und war nicht Frucht der Industrie und rechtschaffener Tätigkeit, so wie die Marine nicht aus dem Bedürfnis des Handels, sondern zum Zwecke des Krieges entstanden war. Der römische Staat, auf Raub seine Mittel gründend, hat daher auch um den Anteil an der Beute sich entzweit. Denn die erste Veranlassung zur ausbrechenden Zwistigkeit im Innern war die Erbschaft des Attalus, Königs von Pergamus, der seine Schätze dem römischen Staate vermacht hatte. Tiberius Gracchus trat mit dem Vorschlage auf, sie unter die römischen Bürger zu verteilen; ebenso erneuerte er die licinischen Ackergesetze, die bei der herrschenden Übermacht einzelner Individuen ganz und gar vernachlässigt worden waren. Sein Hauptaugenmerk war, den freien Bürgern zu einem Eigentum zu verhelfen und Italien, statt mit Sklaven, mit Bürgern zu bevölkern. Dieser edle Römer unterlag indessen der habsüchtigen Nobilität, denn die römische Verfassung konnte nicht mehr durch die Verfassung selbst gerettet werden. Cajus Gracchus, der Bruder des Tiberius, verfolgte denselben edlen Zweck, den sein Bruder gehabt hatte, teilte aber dasselbe Schicksal.

Das Verderben nahm nun ungehemmt seinen Lauf; da kein allgemeiner und in sich wesentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, so mußten die Individualitäten und die Gewalt herrschend werden. Die ungeheure Verdorbenheit Roms offenbart sich im Kriege mit Jugurtha von Numidien, der

durch seine Bestechungen den Senat gewonnen hatte und so ungestraft sich die größten Gewalttätigkeiten und Verbrechen erlaubte. Eine allgemeine Aufregung erhielt Rom durch den Kampf gegen die den Staat bedrohenden Cimbern und Teutonen. Mit großer Anstrengung wurden die letzteren in der Provence bei Aix, die anderen in der Lombardei an der Etsch, durch Marius, den Besieger des Jugurtha, vernichtet. Weiter sind die Gegensätze zwischen den Lateinern und den Bundesgenossen in Italien wichtig; diese empörten sich, weil man ihnen auf ihr Verlangen das römische Bürgerrecht nicht einräumen wollte; und während die Römer noch in Italien selbst den Kampf gegen eine ungeheure Macht zu bestehen hatten, erhielten sie die Nachricht, daß auf den Befehl des Mithridates 80000 Römer in Kleinasien den Tod gefunden hatten. Mithridates war König von Pontus, beherrschte Kolchis und die Länder des Schwarzen Meeres bis zur Taurischen Halbinsel und konnte auch die Völkerschaften des Kaukasus, von Armenien, Mesopotamien und einem Teil von Syrien, durch seinen Schwiegersohn Tigranes, gegen Rom aufbieten. Sulla, der schon im Bundesgenossenkriege das römische Heer angeführt hatte, besiegte ihn. Athen, das bis jetzt verschont geblieben war, wurde belagert und eingenommen, aber der Väter wegen, wie Sulla sich ausdrückte, nicht zerstört. Dieser kehrte dann nach Rom zurück, bezwang die Volkspartei unter Marius und Cinna, eroberte die Stadt und ordnete methodische Ermordungen angesehener Römer an. 40 Senatoren und 1600 Ritter opferte er seinem Ehrgeize und seiner Herrschsucht.

Mithridates war zwar besiegt, aber nicht überwunden und konnte den Krieg von neuem beginnen. Zu gleicher Zeit stand Sertorius, ein vertriebener Römer, in Spanien auf, kämpfte dort acht Jahre hindurch und kam nur durch Verrätereie um. Der Krieg gegen Mithridates wurde durch Pompejus beendet; der König von Pontus ermordete sich, nachdem seine Hilfsquellen erschöpft waren. Gleichzeitig ist der Sklavenkrieg in Italien. Eine große Menge Gladiatoren und Bergbewohner hatten sich unter Spartacus versammelt, erlagen aber dem Crassus. Zu dieser Verwirrung kam noch die allgemeine Seeräuberei, die Pompejus durch große Anstalten schnell unterdrückte.

Auf die Periode der festen Gewalt und der Überwältigung

war so eine Zeit der inneren Auflösung gefolgt, die viel gefährlicher war als der Gegensatz gegen äußere, konstituierte Reiche. In diesen Stürmen der Bürgerkriege stehen Individuen an der Spitze, die ein Übergewicht haben, teils erworben durch militärische Macht, teils durch den Bund mit dem schlechten Volk. Das Hauptinteresse dreht sich um solche große Individualitäten, die wie in den Zeiten des Verfalls von Griechenland nach Alexander zu Hauptfiguren werden; wir haben deren in Demetrius Poliorketes, Kleomenes und Agis gesehen. Ihnen entsprechen in Rom zunächst die hochherzigen Gracchen, denen auch die Feinde die reinsten Absichten nicht absprechen konnten. Hierher gehört ferner die Härte des Marius, die Größe des Pompejus, die Charaktere eines Cäsar und Cicero. Die Plutarchischen Lebensbeschreibungen sind auch hier wieder vom größten Interesse. Aus der Zerrüttung des Staates, welcher keinen Halt noch Festigkeit mehr in sich hatte, sind diese kolossalen Individualitäten hervorgegangen, mit dem Bedürfnis, die Einheit des Staates herzustellen, die in der Gesinnung nicht mehr vorhanden war. Ihr Unglück ist, daß sie das Sittliche nicht rein bewahren können; denn, was sie tun, ist gegen das Vorhandene gerichtet und Verbrechen. Selbst die Edelsten, die Gracchen, sind nicht bloß der äußeren Ungerechtigkeit und Gewalt unterlegen, sondern auch der eigenen Ungerechtigkeit, indem sie gezwungen wurden, das, wofür sie lebten, mit Füßen zu treten. Aber was diese Individuen wollen und tun, hat die höhere Berechtigung des Weltgeistes für sich und muß endlich den Sieg davontragen.

Von den furchtbaren inneren Kämpfen, die diese Gestalten durchzumachen hatten, gibt Plutarch anschauliche Bilder: Hannibal, der einen Redner vom Rednerstuhle hinunterreißen muß, weil er seinen Frieden zu schmähhch findet, Marius, der Sieger, der auf den Ruinen Karthagos einsam sitzt, Cäsar, der in der Nacht stundenlang am Rubicon auf und ab geht, das Schicksal der Welt erwägend. Solche Anschauungen geben die Vorstellungen von dem, was der Mensch ertragen kann.

Man sieht leicht, daß in diesem Zustande der allgemeinen Auflösung die Verfassung mehr nominal war. Das sogenannte Volk wollte an den Plünderungen Asiens Anteil haben und erhielt ihn durch die Largitionen, die jeder zu willkürlichen

Zwecken gebrauchen konnte. An Stelle der Gesinnung der Gesamtheit trat die Partikularität; das Volk machte sich von der Anhänglichkeit an den Staat los, der durch innere Zerrüttung und Sittenlosigkeit mit dem Verfall bedroht war. Bei alledem herrschte ein so fester Zusammenhang, daß dennoch das Reich fortbestand. Wir sehen so die fürchterlichsten, gefährlichsten Mächte gegen Rom auftreten, aber die Militärmacht dieses Staates trägt über alle den Sieg davon. Die Feldherren und Heere tun sich momentan zusammen, siegen und sichern das Ganze. Schließlich bringt Cäsar das ungeheure Auseinander zusammen.

Bei dem gänzlichen Mangel an der Idee einer Organisation des großen Reiches konnte der Senat die Autorität der Regierung nicht behaupten. Die Herrschaft war abhängig gemacht vom Volk, das jetzt nur Pöbel war und mit Korn aus den römischen Provinzen ernährt werden mußte. Die römischen Bürger schließen sich an Individuen an, die ihnen schmeicheln und dann in Faktionen auftreten, um die Herrschaft von Rom zu erringen. So sehen wir in Pompejus und Cäsar die beiden Glanzpunkte Roms einander gegenüber treten, auf der einen Seite Pompejus mit dem Senat und darum scheinbar als Verteidiger der Republik, auf der andern Cäsar mit seinen Legionen und der Überlegenheit des Genies. Dieser Kampf zwischen den zwei mächtigsten Individualitäten konnte sich nicht zu Rom auf dem Forum entscheiden. Cäsar bemächtigte sich nacheinander Italiens, Spaniens, Griechenlands, schlug seinen Feind bei Pharsalus, 48 v. Chr., aufs Haupt, versicherte sich Asiens und kehrte so als Sieger nach Rom zurück.

Die demokratische Verfassung konnte in Rom nicht mehr bewahrt, sondern nur scheinbar gehalten werden. Cicero, der sich durch sein großes Rednertalent viel Ansehen verschafft hatte, durch seine Gelehrsamkeit viel galt, setzt den Zustand des Verderbens der Republik immer in die Individuen und ihre Leidenschaften. Er reflektiert über den Staat, und doch ist bei ihm keine Einsicht in das Wesen desselben vorhanden, da er noch glaubte, die damaligen Formen seien fähig, den Staat zusammenzuhalten. Plato, dem Cicero nachahmen wollte, hatte das vollkommene Bewußtsein, daß der athenische Staat, wie er sich ihm darstellte, nicht bestehen konnte, und entwarf

so nach seinen Ansichten eine vollkommene Staatsverfassung; Cicero hingegen denkt nicht daran, daß es unmöglich sei, die römische Republik länger zu erhalten, und sucht für sie immer nur eine momentane Nachhilfe; über die Natur des Staates und namentlich des römischen hat er kein Bewußtsein, und er, der Vater des Vaterlandes, hat auch nicht weiter gesehen, als daß er das Heil desselben von besonderen Personen erwartet, auf denen es ruhen soll, und daß er andere Personen für das Verderben des Vaterlandes verantwortlich macht. Auch Cato sagt von Cäsar: „Seine Tugenden sollen verflucht sein, denn sie haben mein Vaterland ins Verderben gestürzt.“ Aber es ist nicht die Zufälligkeit Cäsars, was die Republik gestürzt hat, sondern die Notwendigkeit. Unmöglich konnte die Republik in Rom länger bestehen. Besonders aus Ciceros Schriften selber kommt man zu dieser Anschauung. Man muß bei ihm lesen, wie alle Staatsangelegenheiten tumultuarisch mit den Waffen in der Hand, durch den Reichtum und die Macht der Vornehmen auf der einen Seite und durch einen Haufen Gesindels auf der anderen entschieden wurden.

Das römische Prinzip war ganz auf die Herrschaft und Militärgewalt gestellt: es hatte keinen geistigen Mittelpunkt in sich zum Zweck, zur Beschäftigung und zum Genusse des Geistes. Der patriotische Zweck, den Staat zu erhalten, hört auf, wenn der subjektive Trieb der Herrschaft zur Leidenschaft wird. Die Bürger wurden dem Staate fremd, denn sie fanden keine objektive Befriedigung darin, und auch die besonderen Interessen nahmen nicht die Richtung wie bei den Griechen, die dem beginnenden Verderben der Wirklichkeit gegenüber noch die größten Kunstwerke in der Malerei, Plastik und Dichtkunst hervorbrachten und besonders die Philosophie ausbildeten. Die Kunstwerke, welche die Römer aus Griechenland von allen Seiten herbeischleppten, waren nicht ihre eigenen Erzeugnisse, der Reichtum war nicht Frucht ihrer Industrie wie in Athen, sondern er war sammengeraubt. Eleganz, Bildung war den Römern als solchen fremd; von den Griechen suchten sie dieselbe zu erhalten, und zu diesem Zwecke wurde eine große Masse von griechischen Sklaven nach Rom geführt. Delos war der Mittelpunkt dieses Sklavenhandels, und an einem Tage sollen daselbst bisweilen 10000 Sklaven gekauft worden sein. Griechische

Sklaven waren die Dichter, die Schriftsteller der Römer, die Vorsteher ihrer Fabriken, die Erzieher ihrer Kinder. In der Republik war somit kein Halt mehr, der nur noch im Willen eines einzigen Individuums konnte gefunden werden.

3. Das Kaisertum.

Die römische Weltherrschaft wurde so einem einzigen zuteil. Diese wichtige Veränderung muß nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, sondern sie war notwendig und durch die Umstände bedingt. Indem Cäsar seine Partikularität über die vielen Willküren gestellt, Rom von den vielen niedrigen und kleinlichen Partikularitäten gereinigt und sich an ihre Spitze gesetzt hat, hat er das Notwendige getan. Die Partikularitäten lassen sich nur auflösen entweder durch Gewalt oder durch die Aufhebung im Geiste. Cäsar, der als ein Muster römischer Zweckmäßigkeit aufgestellt werden kann, der mit richtigstem Verstande seine Entschlüsse faßte und sie aufs tätigste und praktischste, ohne weitere Leidenschaft, zur Ausführung brachte, Cäsar hat weltgeschichtlich das Rechte getan, indem er die Vermittlung und die Art und Weise des Zusammenhaltes, der notwendig war, hervorbrachte. Dies aber hat er erreicht nicht in Rom oder der Umgegend Roms durch Bürgerkrieg wie Sulla, nicht durch den Kampf der Faktionen, sondern durch siegreiche Kämpfe, in denen er die römische Welt in allen ihren Teilen eroberte. Sich gegenüber hatte er freilich die Republik, aber eigentlich nur ihren Schatten; denn machtlos war alles, was von der Republik noch übrig war. Nicht dem Staate, sondern einer Partei trat er entgegen, an deren Spitze der Senat stand. Dieser hatte alle Mittel in Händen, die Sache der Republik gut zu führen; aber es gab bei ihm nur einen leeren Formalismus, und das Vorherrschende war die Partikularität. Der Senat diente nur zum Vorwande der Gesinnung. Pompejus und alle die, welche auf seiten des Senats waren, haben ihre dignitas, auctoritas, die partikuläre Herrschaft, als Macht der Republik emporgehalten, von der also nur noch der Name, der Titel übrig war, unter dessen Flügel alle kleinen Faktionisten, die Mittelmäßigkeit, die des Schutzes bedurfte, sich geflüchtet hatten.

Cäsar hat dem leeren Formalismus dieses Titels ein Ende gemacht, sich zum Herrn erhoben und den Zusammenhalt der römischen Welt durch die Gewalt gegen die Partikularität durchgesetzt.

Cäsar hat zweierlei getan: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt und zugleich einen neuen nach außen hin aufgeschlossen. Denn die Weltherrschaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäsar aber eröffnete einen neuen Schauplatz für die Weltgeschichte; er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden sollte. Er hat Gallien erobert, Britannien berührt und vornehmlich Germanien aufgeschlossen und so eine neue Welt entdeckt. Das eigentliche Prinzip der römischen Herrschaft geht bis an die Alpen; Cäsar hat ein weiteres aufgestellt, das über die Alpen hinausgeht. Dann hat er sich an die Spitze der römischen Welt gestellt und sich zum Herrscher der Welt gemacht.

Trotzdem sehen wir, daß die edelsten Männer Roms dafürhalten, die Herrschaft Cäsars sei etwas Zufälliges, und der ganze Zustand desselben sei an seine Individualität gebunden: so Cicero, so Brutus und Cassius; sie glaubten, wenn dies eine Individuum entfernt sei, so sei auch von selbst die Republik wieder da. Durch diesen merkwürdigen Irrtum befangen, ermordeten Brutus, ein höchst edles Individuum, und Cassius, tatkräftiger als Cicero, den Mann, dessen Tugenden sie schätzten. Unmittelbar darauf aber zeigte es sich, daß nur einer den römischen Staat leiten könne, und nun mußten die Römer daran glauben; wie denn überhaupt eine Staatsumwälzung gleichsam im Dafürhalten der Menschen sanktioniert wird, wenn sie sich wiederholt. Es mußte solche große Veränderung zweimal geschehen, indem einmal leicht für keinmal gilt, mit dem zweiten Male aber das erste bestätigt wird. So mußte nach Cäsar Augustus in gleicher Weise sich der Herrschaft bemächtigen, wie auch Napoleon zweimal entthront werden mußte und man die Bourbonen zweimal vertrieben hat. Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten.

Die römische Herrschaft war so interesselos, daß der große Übergang in das Kaisertum an der Verfassung fast

nichts änderte. Nur die Volksversammlungen paßten nicht mehr und verschwanden. Augustus riß die Gewalt an sich, ließ aber die Form der Verfassung bestehen, da diese an sich etwas Substanzloses war. Die Herrschaft war daraus entwichen, und nur eine Willkür übte er aus. Der Kaiser war der princeps unter den Senatoren, aber er war der Alleinherrscher, und zwar durch das einfache Mittel der Legionen, die er in der Nähe hatte, und durch die er auch die entfernten, die ihm abgeneigt waren, im Zaum hielt. Nur durch die Furcht vor den Legionen und Prätorianern konnte ein Imperator herrschen. Zugleich war der Kaiser Zensor, Konsul, Tribun: er vereinigte alle diese dem Namen nach noch bleibenden Würden in sich. Die Staatsangelegenheiten wurden zwar vor den Senat gebracht, und der Kaiser erschien nur wie ein anderes Mitglied, aber der Senat mußte gehorchen. Im Anfange hatte die auctoritas des Senats noch einige Macht; später ward ihm auch diese genommen. Wer im Senate dem Kaiser widersprach, wurde mit dem Tode bestraft und sein Vermögen konfisziert. Es geschah daher, daß die, welche schon dem gewissen Tode entgegensahen, sich selbst töteten, um der Familie doch wenigstens das Vermögen zu erhalten. Am meisten war Tiberius den Römern, und zwar wegen seiner Verstellungskunst, verhaßt; er wußte die Schlechtigkeit des Senats sehr gut zu benutzen, um aus der Mitte desselben die, welche er fürchtete, zu verderben. Einige Male wollte der Senat sich wiederum Ansehen verschaffen, indem er Kaiser ernannte; aber diese konnten sich entweder gar nicht halten, oder nur dadurch, daß sie die Prätorianer durch Geschenke gewannen. Die Wahl der Senatoren und die Bildung des Senats war ohnehin ganz der Willkür des Kaisers überlassen.

Die politischen Institutionen waren in der Person des Kaisers vereinigt, kein sittlicher Zusammenhalt war mehr vorhanden, der Wille des Kaisers stand über allem, vor ihm war alles gleich. Die Freigelassenen, welche den Kaiser umgaben, waren oft die Mächtigsten des Reiches; denn die Willkür läßt keinen Unterschied gelten. Die Kaiser herrschten durch die Prätorianer; sie waren aber auch von ihnen abhängig. Es dauerte nicht lange, so kamen die Legionen zum Bewußtsein ihrer Wichtigkeit. Die Prätorianer setzten Regenten ein und ab, und wie sie

bedienten sich dann auch die übrigen Legionen derselben Freiheit. Im Anfang bewiesen sie noch einige Ehrfurcht vor der Familie des Cäsar Augustus, später aber wählten die Legionen ihre Feldherren, und zwar solche, die sich ihre Zuneigung und Gunst theils durch Tapferkeit und Verstand, theils auch durch Geschenke und Nachsicht in Hinsicht der Disziplin erworben hatten. Die Kaiser haben sich bei ihrer Macht ganz naiv verhalten und sich nicht auf orientalische Weise mit Macht und Glanz umgeben. Wir finden bei ihnen Züge der Einfachheit, die erstaunen machen. So z. B. schreibt Augustus an Horaz einen Brief, worin er ihm den Vorwurf macht, daß er noch kein Gedicht an ihn gerichtet habe, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß ihm das bei der Nachwelt Schande machen würde.

In dem Individuum des Imperators ist die partikuläre Subjektivität zur völlig maßlosen Wirklichkeit gekommen. Der Geist ist ganz außer sich gekommen, indem die Endlichkeit des Seins und des Wollens zu einem Unbeschränkten gemacht ist. Der Wille des Kaisers hat keine Grenze, als daß er Mensch war. Seine Willkür also hat nur eine Grenze, die Grenze alles Menschlichen, den Tod; und selbst der Tod ist zu einem Schauspielstück geworden. So ist Nero einen Tod gestorben, der für den edelsten Helden wie für den resigniertesten Menschen ein Beispiel sein kann. Sonst gab es für den Herrscher keine Rechte, keine Pflichten, keine Sittlichkeit; Willkür und Leidenschaft lenken ihn, er ist das Schicksal für alle. Diese Kaiser stellen das Außersichgekommenensein des Geistes dar, die wissende, wollende, unbeschränkte Endlichkeit. Die partikuläre Subjektivität in ihrer völligen Losgebundenheit hat keine Innerlichkeit, kein Vor- noch Rückwärts, keine Reue, noch Hoffnung, noch Furcht, keinen Gedanken, — denn alles dieses enthält feste Bestimmungen und Zwecke; hier aber ist alle Bestimmung völlig zufällig. Sie ist die Begierde, die Lust, die Leidenschaft, der Einfall, kurz die Willkür in ihrer gänzlichen Unbeschränktheit. An dem Willen anderer hat sie so wenig eine Schranke, daß vielmehr das Verhältnis von Willen zu Willen das der unbeschränkten Herrschaft und Knechtschaft ist. So weit die Menschen wissen auf der bekannten Erde ist kein Wille, der außer dem Willen des Imperators läge. Die Stellung der römischen Imperatoren

ist einzig in ihrer Art. Alles ist ihnen möglich, jeder Einfall wird ausgeführt, jeder Genuß ist ihnen nur ein vorübergehender, und neue werden gesucht, um neue zu erwecken. Wenn gerade ein guter Herrscher war, so war das ein glücklicher Zufall, der spurlos vorübergeht und den Zustand läßt, wie er ist. Auf das Konkrete kommt es bei ihnen nicht an, sie haben nur zu wollen, einerlei ob gut oder schlecht. Daher ist unter dieser Herrschaft alles in Ordnung; denn wie es ist, so ist es in Ordnung, und die Herrschaft fordert nur, daß alles mit ihr in Einklang sei, sie besteht darin, daß alles in Harmonie mit dem Einen stehe. Das Konkrete der Charaktere der Imperatoren ist darum selbst von keinem Interesse. So hat es Kaiser von edlem Charakter und edlem Naturell gegeben, die sich durch ihre Bildung besonders auszeichneten; Titus, Trajanus, die Antonine sind als solche, gegen sich selbst höchst strenge Charaktere bekannt. Aber auch sie haben keine Veränderung im Staate hervorgebracht; nie ist bei ihnen die Rede davon gewesen, dem römischen Volke eine Organisation des freien Zusammenlebens zu geben, sondern sie bleiben etwas Partikuläres. Die Festigkeit dieser Partikularitäten ist so groß, daß Tugend und Laster gleichgültig erscheinen. Es ist alles in Ordnung, wie es auch ist; denn die bloße Endlichkeit ist Zweck. Die Individuen befinden sich hier auf einem Standpunkte, wo sie gleichsam nicht handeln, weil kein Gegenstand als Widerstand ihnen entgegentritt; sie haben nur zu wollen, gut oder schlecht, und so ist es. Auf die ruhmwürdigen Kaiser Vespasian und Titus folgte der roheste und verabscheuungswürdigste Tyrann Domitianus; dennoch heißt es bei den römischen Geschichtschreibern, daß die römische Welt unter ihm ausgeruht habe. Jene einzelnen Lichtpunkte haben also nichts geändert; das ganze Reich unterlag dem Drucke der Abgaben wie der Plünderung, Italien wurde entvölkert, die fruchtbarsten Länder lagen un bebaut. Dieser Zustand lag wie ein Fatum über der römischen Welt.

Das Römische Reich ist zur Zeit der Imperatoren weit ausgedehnt, zum Teil durch ihr Verdienst. Es schien nichts mehr zu sein, woher dem Reiche Gefahr drohen könnte. Und in dem ungeheuren Reiche steht Einer, der alles in sich zusammenfaßt. Diesem Einen stehen die Individuen als

Privatpersonen gegenüber, als eine unendliche Masse von Atomen. Die Individuen waren durchaus gleich (die Sklaverei machte nur einen geringen Unterschied) und ohne irgendein politisches Recht. Schon nach dem Bundesgenossenkriege wurden die Bewohner von ganz Italien den römischen Bürgern gleichgesetzt, und unter Caracalla wurde aller Unterschied zwischen den Untertanen des ganzen Römischen Reiches aufgehoben; alle werden Bürger Roms. Bei dieser Gleichheit der Bürger aber existiert die Tyrannei dauernd; ja, der Despotismus ist es, der die Gleichheit einführt. Diese erhält auch die Bestimmung der Freiheit, aber nur der abstrakten und der des Privatrechts. Das Privatrecht entwickelt und vollendet diese Gleichheit. Das Prinzip der abstrakten Innerlichkeit, das wir in dem römischen Volksgeiste beobachtet haben, realisiert sich nun in dem Begriffe der Person im Privatrecht. Das Privatrecht nämlich ist dies, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt, — im Eigentum. Der lebendige Staatskörper und die römische Gesinnung, die als Seele in ihm lebte, ist nun auf die Vereinzelung des toten Privatrechts zurückgebracht. Es ist der Stolz der Einzelnen, absolut zu gelten als Privatpersonen, — denn das Ich erhält unendliche Berechtigung; aber der Inhalt derselben und das Meinige ist nur eine äußerliche Sache, und die Ausbildung des Privatrechts, welches dieses hohe Prinzip einführte, war mit der Verwesung des politischen Lebens verbunden. Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eigenes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist, so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst. Solcher Zustand ist jetzt das römische Leben: wir sehen keinen politischen Körper mehr, sondern einen Herrscher und sonst nur Privatpersonen. Der politische Körper ist ein faulender Leichnam, der voller stinkender Würmer ist, und diese Würmer sind die Privatpersonen. Übrigens aber liegt der persönlichen Freiheit dieses römische Privatrecht zugrunde.

Der Kaiser herrschte, regierte aber nicht; es fehlte zwischen ihm und dem Volke eine feste, rechtliche und sittliche Mitte, d. i. eine Organisation des Staates, das Band einer Verfassung, die eine Ordnung für sich berechtigter Kreise des Lebens in den Gemeinden und Provinzen bildet, die für

das allgemeine Interesse tätig, auf die allgemeine Staatsverwaltung einwirken. So waren der Willkür die Zügel freigelassen. Es bestehen zwar Kurien in den Städten, aber sie sind bedeutungslos oder werden nur als Mittel gebraucht, die einzelnen zu drücken und ordnungsmäßig auszuplündern. Die Untertanen waren nicht berechtigt; überall herrschte passive oder aktive Erpressung. An eine Organisation und vernünftige Bestimmung des Reichs hat selbst kein Antonin gedacht. Im frühen Rom gab es ein gemeinsames Interesse, das aber das Außersichhinausgehen in sich trug. Jetzt war Rom haltungslos und faul in sich.

Was also vor dem Bewußtsein der Menschen stand, war auf der einen Seite das Fatum und die abstrakte Allgemeinheit der Herrschaft, auf der anderen die individuelle Abstraktion, die Person, welche die Bestimmung enthält, daß das Individuum an sich etwas sei, nicht nach seiner Lebendigkeit, nach einer erfüllten Individualität, sondern als abstraktes Individuum. So waren die Menschen entweder im Bruch mit dem Dasein oder ganz dem sinnlichen Dasein hingegeben. Sie hatten keinen Halt an dem Vaterlande oder einer solchen sittlichen Einheit, sondern sie waren allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen, welche sie denn entweder in der Freiheit des Gedankens oder in dem unmittelbaren sinnlichen Genuß suchten. Doch auch die Verhältnisse des sinnlichen Daseins fielen dem Verderben anheim. Eine geordnete Industrie gab es bei den Römern nicht. Der Ackerbau war nur in den Händen weniger Großer, die durch ihre Sklaven ihre weitausgedehnten Landgüter bebauten. Diese Zustände trugen sehr zur Entvölkerung Italiens bei. Eine hauptsächliche Art, zu Vermögen zu kommen, war die Erbschaft, durch die sich das Vermögen in der Familie fortpflanzte. Indessen herrschte doch infolge der Testierfreiheit die größte Willkür in der Übertragung des Vermögens, und Erbschafterschleichungen waren gang und gäbe. Familienliebe hatte keinen Einfluß, weil es keine gab; und wo sie fehlt, gibt es keine Sittlichkeit. Das in sich zurückgedrängte Individuum fand seine Bestimmung entweder darin, sich die Mittel des Genusses zu verschaffen, indem es um die Gunst des Kaisers warb oder zu Gewalttätigkeit, List und Erb-

schleicherei seine Zuflucht nahm, oder es suchte seine Beruhigung in der Philosophie, die allein noch etwas Festes und Anundfürsichseiendes zu geben vermochte: denn die Systeme jener Zeit, der Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, obgleich in sich entgegengesetzt, gingen doch auf dasselbe hinaus, nämlich, den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet. Jene Philosophien waren daher unter den Gebildeten sehr ausgebreitet, sie bewirkten die Unerschütterlichkeit des Menschen in sich selbst durch das Denken, die Tätigkeit, die das Allgemeine hervorbringt. Aber diese innerliche Versöhnung durch die Philosophie war selbst nur eine abstrakte, in dem reinen Prinzip der Persönlichkeit; denn das Denken, das als reines sich selbst zum Gegenstand machte und sich versöhnte, war vollkommen gegenstandslos, und die Unerschütterlichkeit des Skeptizismus machte die Zwecklosigkeit selbst zum Zweck des Willens. Die Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewußt und ist der Rat der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte. Sie konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen, der nach einer höheren Versöhnung verlangte.

In diese letzte Periode des Römischen Reiches fällt die Berührung mit dem welthistorischen Volke, durch das es untergeht. Sein Untergang aber hat genauer drei Bestimmungen. Erstens trägt es sein eigenes Verderben in sich, das darin besteht, daß es sich in sich zurückzieht und bei bloßen Privatinteressen und Privatlust stehen bleibt. Das Römische Reich ist in sich bis zu der Alleinherrschaft eines Diesen fortgegangen, zu einem Unvernünftigen, Trockenen, Abstrakten, einer Ordnung, die nichts als Ordnung und ohne Vernunft, einer Herrschaft, die nichts weiter als Herrschaft und ohne sittlichen Inhalt ist. Deshalb sind die anderen außer dem Alleinherrscher nur Untertanen, abstrakte Personen, die nur in rechtlichen Verhältnissen stehen. Das Ganze ist ein Geistloses, eine wesenlose Erscheinung, ein Leichnam, in dem viele Bewegung ist, aber von Würmern. Alle Mächte des Privatinteresses, Habsucht und alle Laster sind losgebunden. Das zweite ist, daß der Geist sich in sich als in ein Höheres zurückzieht; das geschieht einerseits durch die Philosophie, von der wir eben gesprochen haben, ander-

seits durch das Christentum. Beide unterminieren das Bestehende und sind das Revolutionäre gegen das römische Wesen. Sie sind aber und das Christentum besonders nicht bloß das Negative, sondern auch das Positive, woraus das folgende welthistorische Prinzip hervorgeht. Das dritte schließlich ist der Untergang, wie er von außen kommt. Er wird bewirkt durch nordische und östliche Barbaren der Völkerwanderung, die wie ein Strom sich über das Römische Reich ergießen, das ihnen keinen Damm mehr entgegenstellen kann.

Dritter Abschnitt.

Das Christentum.

1. Die geistesgeschichtlichen Grundlagen.

a) Das Christentum und das abendländische Prinzip.

Das Bedürfnis und die Elemente eines anderen Zustandes der Welt liegen in den geschilderten Verhältnissen. Gegen die inhaltleere Ordnung, gegen diese Endlichkeit hat sich das Subjekt aufgetan. Der Geist ist schlechthin außer sich, und so regiert er die Welt; der absolute Grund ist zu dieser Ordnung geworden, er ist also auch in ihr gegeben. Unter Augustus selbst, unter diesem vollkommen einfachen Herrscher der partikulären Subjektivität ist das Gegenteil, die Unendlichkeit erschienen, aber so, daß sie das Prinzip der für sich seienden Endlichkeit in sich schließt. Die christliche Religion, diese entscheidende Angelegenheit der Weltgeschichte, ist aufgetreten.

Es ist bemerkt worden, daß Cäsar die neue Welt nach ihrer realen Seite eröffnete; nach ihrer geistigen und inneren Existenz tat sie sich unter Augustus auf. Beim Beginn des Kaisertums, dessen Prinzip wir als die zur Unendlichkeit gesteigerte Endlichkeit und partikuläre Subjektivität erkannt haben, ist in demselben Prinzip der Subjektivität das Heil der Welt geboren worden; nämlich als ein dieser Mensch, in abstrakter Subjektivität, aber so, daß umgekehrt die Endlichkeit nur die Form seiner Erscheinung ist, deren Wesen und Inhalt vielmehr die Unendlichkeit, das absolute Fürsichsein ausmacht. Die römische Welt, wie sie beschrieben worden, in ihrer Ratlosigkeit und in dem Schmerz des von Gott Verlassenseins hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung, die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgetrieben

und den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet. Sie war das Fatum, das die Götter und das heitere Leben in ihrem Dienst erdrückte, und die Macht, die das menschliche Gemüt von aller Besonderheit reinigte. Ihr ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem anderen höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart worden. Dieser höhere Geist enthält die Versöhnung und die Befreiung des Geistes, indem der Mensch das Bewußtsein vom Geiste in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit erhält. Das absolute Objekt, die Wahrheit, ist der Geist, und weil der Mensch selbst Geist ist, so ist er sich in diesem Objekte gegenwärtig und hat so in seinem absoluten Gegenstande das Wesen und sein Wesen gefunden. Damit aber die Gegenständlichkeit des Wesens aufgehoben werde und der Geist bei sich selber sei, muß die Natürlichkeit des Geistes, worin der Mensch ein besonderer und empirischer ist, negiert werden, damit das Fremdartige getilgt werde und die Versöhnung des Geistes sich vollbringe.

Es kann hier nicht bewiesen werden, was wahrhafte Religion und Idee Gottes sei, sondern nur das Erscheinende oder die Notwendigkeit ihres Erscheinens zu dieser Zeit, dies, daß die Zeit erfüllt war.

Die wahrhafte Idee ist die an und für sich seiende Allgemeinheit, die nur in dem Gedanken ist, aber nicht das Abstrakte, das leere absolute Wesen, sondern innerlich in sich so bestimmt, daß die Negativität zugleich absolut, oder daß die Form sei, aber als unendliche Form. Gott ist nach dieser Idee der Eine; dies ist das Abstrakte. Die konkreten Bestimmungen in diesem Einen sind die Eigenschaften; diese haben aber selbst nur besonderen Inhalt, z. B. Allmacht, Allgüte usf. Sie sind zwar kein sinnlich Besonderes, aber sie erfüllen doch das Subjekt nicht. Darum geben die Orientalen ihren Göttern sehr viele Namen; es ist ein Versuch, das Unendliche zu erschöpfen. Aber alle diese vielen Bestimmungen erfüllen es doch nicht. Die wahrhafte Fülle, wenn sie gefaßt wird, ist nur immer wieder der Eine; diese Bestimmung allein ist erschöpfend, weil sie nicht ein Besonderes, sondern ein in sich Zurückgekehrtes ist, die also den Gedanken nicht außer sich hinausschickt, sondern in

sich zurückgeht, in das Fürsichsein. Dieses Fürsichsein ist die unendliche Fülle, die Bestimmtheit in sich selbst, nicht leere absolute unendliche Bestimmtheit, sondern beides, Fülle und Bestimmtheit, eben dadurch, daß sie dies Zurückkehren ist aus dem Hinausschicken, aus dem sich auf ein anderes Beziehen. Diese Fülle ist die der Idee. Sie besondert sich, bringt sich als anderes ihrer selbst hervor, verliert sich aber in diesem Anderen nicht, sondern setzt dieses als Nicht-anderes und kehrt so in sich zurück.

Wir kennen diese Bewegung der Idee in vielen Formen, z. B. in der Empfindung: da heißt sie Liebe. Ich gehe in ein Anderes auf, bin nicht bei mir, und indem ich darin mein Wissen und Wollen habe, so bin ich es doch selbst und bin darin bei mir selbst. Ein höherer Ausdruck dieser Idee ist das, was wir Geist nennen; seinen Inhalt bildet, was wir eben dargestellt haben.

X Dieser Inhalt nun ist als Lehre der christlichen Kirche in der Dreieinigkeit vorhanden. Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hieher und von daher geht die Geschichte. In dieser Religion sind alle Rätsel gelöst, alle Mysterien offenbar geworden; die Christen wissen von Gott, was er ist, insofern sie wissen, daß er dreieinig ist. Die eine Weise, dies zu wissen, ist die des Glaubens; die andere ist die des Gedankens, der die Wahrheit kennt und so Vernunft ist. Zwischen beiden ist der Verstand, der das Festhalten der Unterschiede ist. Wer von Gott nicht weiß, daß er dreieinig ist, der weiß nichts vom Christentum. Daß Christus moralisch usw. gewesen sei, das wissen auch die Mohammedaner.

Nun kann die christliche Religion aufgefaßt werden nach ihrem Anfange; so ist sie ein Vergangenes, Aufbewahrtes. In Wahrheit aber ist sie ein Gegenwärtiges, in dem sich der Geist fortwährend ergründet. Es kommt also nicht darauf an, ob in der Bibel ausdrücklich steht, daß Gott dreieinig ist; das wäre Buchstabe. Der Geist der Kirche aber ist der wirkliche, wirksame Geist, und so ist das, was in der Bibel steht, als vorher Gewußtes noch nicht das Wahrhafte. Es ist die Kirche, die dieses Gewußte erkennt, der Geist der Wahrheit, der sich zum bestimmten Bewußtsein aus sich selbst

gebracht hat. Der Verstand aber weiß weder von dem Glauben noch von der Vernunft etwas.

Es ist nun davon zu sprechen, daß die Zeit für die Erscheinung dieses Geistes erfüllt gewesen ist, daß Gott seinen Sohn gesandt hat. Das heißt, das Bewußtsein der geistigen Welt hat sich zu den Momenten erhoben, die zum Begriffe des geistigen Selbstbewußtseins gehören. Es sind Momente des weltlichen Bewußtseins, und es ist Bedürfnis, daß diese Momente vereinigt, in der Wahrheit aufgefaßt werden. Diese Momente sind jetzt die regierenden Kategorien der Welt, und daß sie dies sind, darauf kommt es an. Die Frage ist also, welches diese Kategorien sind. Zunächst sind sie *disiecta membra*, die erst zusammen eine Einheit gewinnen. Die eine Kategorie ist das Anundfürsichbestimmtsein, die Kategorie des sich auf sich beziehenden Punktes, der Glaube der Endlichkeit. Die zweite und entgegengesetzte ist der Glaube der allgemeinen Unendlichkeit, das Allgemeine, das die Grenze für sich selbst in sich bestimmt.

Das erste Prinzip sehen wir in der römischen Welt; es ist die Persönlichkeit, der unendliche Wert des Individuums. Wir haben schon von den Griechen gesagt, daß das Gesetz für ihren Geist war: „Mensch, erkenne dich selbst!“ Der griechische Geist war Bewußtsein des Geistes, aber des beschränkten, der das Naturelement als wesentliches Ingrediens hatte. Der Geist herrschte wohl darüber, aber die Einheit des Herrschenden und Beherrschten war selbst noch natürlich; der Geist erschien als bestimmter in einer Menge von Individualitäten der Volksgeister und der Götter und war vorgestellt durch die Kunst, worin das Sinnliche nur bis zur Mitte der schönen Form und Gestalt, nicht aber zum reinen Denken erhoben wird. Das den Griechen fehlende Moment der Innerlichkeit haben wir bei den Römern gefunden. In ihrem harten Dienste für den Staat ist eine Innerlichkeit, die praktisch ist, eine Endlichkeit, die nicht die natürliche, sondern eine innere ist. Es ist damit ein Allgemeines gesetzt, das aber nur endlich ist. Indem es Inneres ist, ist es zum letzten Zwecke gemacht. Ohne diesen harten Dienst ist keine Freiheit wie ohne Furcht keine Liebe. Ohne die Empfindung dieser Negativität ist keine Innerlichkeit; erst durch den Gehorsam kann Freiheit werden. Dieser bestimmte Zweck als Absolutes, Letztes gesetzt bestimmt die

Religion der Römer als die der Zweckmäßigkeit. Der Zweck des Endlichen ist als Absolutes vorgestellt, und dies ist als Zweck des Menschen gesetzt; er ist an ihn gebunden. Das Seinige ist so dieser Zweck; dieses Seinige ist auch als Subjekt erschienen, als Prinzip der abstrakten Persönlichkeit, die der Grund für das Privatrecht ist. Das Element der Innerlichkeit ist realisiert in der Persönlichkeit der Individuen.

Aber dies absolute Recht ist auch nur das abstrakte Recht des Eigentums; die Realisierung ist dem Prinzip adäquat und so abstrakt und formell wie dieses ist. Als dieses Ich bin ich für mich unendlich, und das Dasein meiner ist mein Eigentum und meine Anerkennung als Person. Weiter geht diese Innerlichkeit nicht; aller weitere Inhalt ist darin verschwunden. Die innere Verderbnis der Persönlichkeit hing gerade mit jenem Momente der Innerlichkeit zusammen; weil es formell und unbestimmt in sich war, nahm es seinen Inhalt aus der Leidenschaft und Willkür, ja das Verruchteste konnte sich hier mit dem Schauer der Göttlichkeit verbinden. (Man sehe die Aussage der Hispala über die Bacchanalien bei Livius 39, 13.)

Die leere Innerlichkeit der Römer hängt damit zusammen. Hier ist die Kategorie des Punktes gesetzt, diese leere Sprödigkeit. Sie ist auf der anderen Seite auch so gesetzt, daß sie die Partikularität des Imperators als das Höchste ist; dieser Imperator, der eine „Dieser“, ist der Gott der Welt. Dadurch sind die Individuen als Atome gesetzt; zugleich aber stehen sie unter der harten Herrschaft des Einen, welcher als monas monadum die Macht über die Privatpersonen ist. Dies Privatrecht ist daher ebenso ein Nichtdasein, ein Nichtanerkennen der Person, und dieser Zustand des Rechts ist vollendete Rechtlosigkeit. Das Subjekt ist nach dem Prinzip seiner Persönlichkeit nur zu dem Besitze berechtigt, und die Person der Personen zum Besitz aller, so daß das einzelne Recht zugleich aufgehoben und rechtlos ist. Dieser Widerspruch ist das Elend der römischen Welt. Das Elend dieses Widerspruchs ist aber die Zucht der Welt. Zucht kommt her von ziehen, zu etwas hin, und es ist irgendeine feste Einheit im Hintergrunde, wohin gezogen und wozu erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde. Es ist ein Abtun, ein Abgewöhnen als Mittel der Hinführung zu einer absoluten Grundlage. Jener Widerspruch der römischen Welt ist das

Verhältnis solcher Zucht; er ist die Zucht der Bildung, durch welche die Person zugleich ihre Nichtigkeit manifestiert.

Diese Innerlichkeit aber kann nicht leer bleiben; sie muß sich vollführen; sie muß sich einen Gegenstand und Inhalt geben. Für sich ist sie das Abstrakte des Allgemeinen; sie hat das Allgemeine, das Ich, zum Gegenstande und ist dann Denken. So tritt die andere Kategorie auf, das Sichselbstbestimmen, das grundlos aus sich selber die absolute Grenze setzt. Wenn die Gegenwart dem Menschen ungetreu ist, so daß er sich in die Innerlichkeit, in sich selbst zurückziehen muß, dann entsteht das bessere Prinzip. Aber zunächst erscheint es auch nur erst auf sinnliche Weise als das Bewußtsein, das zu diesem Verstande oder richtiger zu diesem Unglück der Abstraktion gekommen ist. Es ist noch die einseitige Kategorie der absoluten Schranke, das gerade Gegenteil der unendlichen Selbstbestimmung. Dieser Boden der abstrakten Allgemeinheit ist aufzuzeigen.

Das Individuum konnte an Rom kein Interesse mehr haben; deswegen sehen wir so viele Römer sich in die Welt des Denkens zurückziehen. Alle Unterschiede des Staates waren in Rom verwischt; darum leistete der Geist auf alles Äußere, auf die ganze Welt Verzicht. Zunächst ist es die Form des Stoizismus, der ebenso wie der Epikureismus und Skeptizismus weit ausgebreitet war, worin sich dieser Verzicht äußert. Sie sind sämtlich von der Lehre des Sokrates ausgegangen; ihre gemeinsame Anschauung ist das Zurückziehen des Geistes aus allem Äußeren, in dem Selbstgenügen des Geistes. Im Stoizismus insbesondere liegt, daß der Mensch nur in sich sei, daß er die *ἀταραξία*, die imperturbabilitas habe und gegen alles gleichgültig sei, weil er in der Welt gar keine Befriedigung habe. Ebenso wollte auch in den beiden anderen Richtungen der Geist unabhängig und frei sein, aber nur in sich allein. Daher das allgemeine subjektive Denken, das darauf hinauskommt, daß der Mensch nichts glaube, nichts für wahr halte.

b) Das morgenländische Prinzip.

Die weitere Form, in der das Allgemeine sich geltend macht, ist die, daß es auch als seiend gewußt werde als ein

Eines, oder als Subjekt, als der Eine, und daß dieser Eine dann auch als existierend vorgestellt werde. Wir haben diese Form schon im Orient gefunden, aber mit zufälliger Bestimmung. Indem sie in der römischen Welt wieder auftritt, so findet in dieser die Verknüpfung statt zwischen der abstrakten Sprödigkeit des Abendlandes und jener unmittelbaren Allgemeinheit des Orients, die aber nicht nur in der Weise des Gedankens, sondern wesentlich in der Anschauung vorhanden ist. Dies Moment der Unermeßlichkeit in den morgenländischen Anschauungen ist doch überhaupt erst nur Prädikat, nicht Subjekt für sich; die begrenzten Anschauungen werden ins Maßlose erweitert, aber dieses ist noch nicht für sich als das Letzte fixiert. In der persischen Anschauung vom Lichte finden wir solche Bestimmtheit zum ersten Male, aber noch an das Sinnliche geknüpft. Nur bei dem israelitischen Volke kommt das Allgemeine so vor, daß es nur als das Wahrhafte, als das Unsinnliche ist; hier ist es der Gott des Gedankens, er ist das Eine, das Allgemeine, und nur in innerlichen Vorstellungen zu fassen. Aber es ist hier auch nicht bloß die Bestimmung des Einen, — dann wäre es nur Prädikat; sondern dies Eine ist das Durchsichseiende, das Subjekt. Doch ist im Judentum diese reine Einheit sogleich wieder mit einem ausschließenden Verhältnisse zu einem besonderen Volke behaftet. Die Allgemeinheit, vor der alle Partikularität schwindet, hatten die Juden noch nicht gefaßt. Damit hängt es zusammen, daß diese Religion, der die Unvermischtheit mit der Sinnlichkeit eigentümlich war, stille geblieben ist, bis zugleich das begegnende Moment der absoluten Grenze, der spröden Einzelheit, dies Prinzip des rein Allgemeinen, des Einen, das ganz unsinnlich ist, als sein Extrem gefordert hat.

Das Eine kann auf doppelte Weise in dem Bewußtsein aufgehen, einmal unbewußt wie bei den Kindern, denen man sagt: Gott ist einer, weil dies so leicht zu fassen ist. Das ist die abstrakte Form. Das andere Mal wird das Eine von der Sehnsucht gefordert, die erwacht, wenn die mannigfaltige Endlichkeit vorhanden ist, und die sich aus ihr losmachen will; so tritt es auf als die Negation aller Begrenztheit. In der Weltgeschichte ist jene erste Form, die Weise des unmittelbaren Hervorgehens der Einheit, ihr Aufsteigen im

Geiste, bei dem jüdischen Volke vorhanden; es ist die Religion Abrahams. Wie er zu dieser Religion gekommen ist mit Wegscheidung alles Fremdartigen, wissen wir geschichtlich nicht. Weil aber in dieser Religion die Erhebung zu dem Einen unmittelbar ist, so ist sie beschränkt; sie kann nur dann unbeschränkt sein, wenn sie alle Endlichkeiten negiert hat, über alle Vermittlungen hinausgegangen ist. In der jüdischen Religion erscheint diese Beschränktheit darin, daß das Eine keine Bestimmtheit hat und das Konkrete, Bestimmte außer diesem Einen fällt, was sich darin zeigt, daß dies Eine äußerlich auf den Menschen bezogen wird als auf diesen bestimmten. Der Geist wird nur als dies Bestimmte aufgefaßt, und Gott ist nur der Gott des jüdischen Volkes. Doch ist in dieser Religion zugleich auch die Vorstellung der allgemeinen menschlichen Natur aufbewahrt worden, und die Sehnsucht nach einer Versöhnung, einer Innerlichkeit, in der das Subjekt mit dem Einen vereinigt ist, finden wir hier z. B. in den Davidischen Psalmen ausgesprochen.

Wir haben in dem Widerspruch, der die römische Welt zerreißt, die Zucht der Welt erkannt, durch die das Subjekt von sich selbst fort- und zu einer absoluten Grundlage hingezogen wird. Aber zunächst erscheint dies nur uns als Zucht, und diese ist für die Gezogenen ein blindes Schicksal, dem sie sich im stumpfen Leiden ergeben; es fehlt noch die höhere Bestimmung, daß das Innere selbst zum Schmerz und zur Sehnsucht komme, daß der Mensch nicht nur gezogen werde, sondern daß dies Ziehen sich als ein Ziehen in sich hinein zeige. Was nur unsere Reflexion war, muß dem Subjekte selbst als eigene so aufgehen, daß es sich in sich selbst als elend und nichtig wisse. Das äußerliche Unglück muß, wie schon gesagt, zum Schmerze des Menschen in sich selbst werden: er muß sich als das Negative seiner selbst fühlen, er muß einsehen, daß sein Unglück das Unglück seiner Natur sei, daß er in sich selbst das Getrennte und Entzweite sei. Diese Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elendes, der Sehnsucht über diesen Zustand des Inneren hinaus ist anderwärts als in der eigentlichen römischen Welt zu suchen; sie gibt dem jüdischen Volke seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit, denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der

Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist, indem er sich aus dem Anderssein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich selbst reflektiert. Am reinsten und schönsten finden wir die angegebene Bestimmung des jüdischen Volkes in jenen Davidischen Psalmen und in den Propheten ausgesprochen, wo der Durst der Seele nach Gott, der tiefste Schmerz derselben über ihre Fehler, das Verlangen nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit den Inhalt ausmachen. Von diesem Geist findet sich die mythische Darstellung gleich im Anfang der jüdischen Bücher, in der Geschichte des Sündenfalls. Der Sündenfall entsteht dadurch, daß der Mensch, der früher mit Gott eins war, zu dem bloß Natürlichen hinabsinkt. Der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, wird erzählt, habe sein absolutes Befriedigtsein dadurch verloren, daß er von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntnis: diese ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, daß das Böse im Bewußtsein liegt; denn die Tiere sind weder böse noch gut, ebensowenig der bloß natürliche Mensch. Der Sündenfall vollzieht sich im Erkennen; denn nur durch Erkennen wird der Mensch schuldig: das Tier hat keine Schuld. Aber dieses Erkennen hat die Heilung in sich, ebenso auch die Versöhnung des Geistes.

Erst das Bewußtsein gibt die Trennung des Ich, nach seiner unendlichen Freiheit als Willkür, und des reinen Inhalts des Willens, des Guten. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heißt, für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dies eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Stand-

punkte ist jedoch das Böse, und diese Empfindung des Schmerzes über sich und der Sehnsucht finden wir bei David, wenn er singt: Herr, schaffe mir ein reines Herz, einen neuen gewissen Geist. Diese Empfindung sehen wir schon in der Erzählung vom Sündenfall vorhanden, wo jedoch noch nicht die Versöhnung, sondern das Verbleiben im Unglück ausgesprochen wird. Doch ist darin zugleich die Prophezeiung der Versöhnung enthalten, namentlich in dem Satze: „Der Schlange soll der Kopf zertreten werden“; aber noch tiefer darin, daß Gott, als er sah, daß Adam von jenem Baume gegessen hatte, sagte: „Siehe, Adam ist worden wie unsereiner, wissend das Gute und das Böse.“ Gott bestätigt die Worte der Schlange. An und für sich ist also die Wahrheit, daß der Mensch durch den Geist, durch die Erkenntnis des Allgemeinen und Einzelnen Gott selbst erfaßt. Aber dies spricht Gott erst, nicht der Mensch, welcher vielmehr in der Entzweiung bleibt. Die Befriedigung der Versöhnung ist für den Menschen noch nicht vorhanden, die absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen ist noch nicht gefunden, sondern nur erst für Gott. Das Wort, daß der Mensch geworden sei wie Gott, wird erst in Christo wahr. Solche Vorstellungen und Gedanken finden sich nicht in anderen orientalischen, auch nicht in griechischen Erzählungen. Sie sind die Vernunft in der Form der Vorstellung. In der jüdischen Religion bleibt dies ganz ohne Folge; nirgends im Alten Testament findet sich eine Anspielung auf diese Geschichte, nirgends ein Insichgehen in das Wesen des Menschen.

Vorderhand bleibt das Gefühl des Schmerzes über sich das Letzte des Menschen. Die Befriedigung des Menschen sind zunächst endliche Befriedigungen in der Familie und im Besitze des Landes Kanaan. In Gott ist er nicht befriedigt. Gott werden wohl im Tempel Opfer gebracht, ihm wird gebüßt durch äußerliche Opfer und innere Reue. Diese äußerliche Befriedigung in der Familie und im Besitze aber ist dem jüdischen Volke in der Zucht des Römischen Reiches genommen worden. Die syrischen Könige unterdrückten es zwar schon, aber erst die Römer haben seine Individualität negiert, was schließlich in der Zerstörung des Tempels auf dem Zion gipfelte; seitdem ist das Volk Gottes, das seine Bestimmtheit in dem Dienste des Herrn

sah, zerstäubt. Hier ist also jede Befriedigung genommen und das Volk auf den Standpunkt des ersten Mythos zurückgeworfen, auf den Standpunkt des Schmerzes der menschlichen Natur in ihr selbst. Dem allgemeinen Fatum der römischen Welt steht hier gegenüber das Bewußtsein des Bösen und die Richtung auf den Herrn. Es kommt nur darauf an, daß diese Grundidee zu einem objektiven allgemeinen Sinne erweitert und als das konkrete Wesen des Menschen, als die Erfüllung seiner Natur, genommen werde. Früher galt den Juden als dies Konkrete das Land Kanaan und sie selbst, als das Volk Gottes. Dieser Inhalt ist aber jetzt verloren, und es entsteht daraus das Gefühl des Unglücks und des Verzweifels an Gott, an den jene Realität wesentlich geknüpft war. Das Elend ist also hier nicht Stumpfheit in einem blinden Fatum, sondern unendliche Energie der Sehnsucht. Der Stoizismus lehrte nur: das Negative ist nicht, und es gibt keinen Schmerz; aber die jüdische Empfindung beharrt vielmehr in der Realität und verlangt darin die Versöhnung; denn sie ruht auf der orientalischen Einheit der Natur, d. i. der Realität, der Subjektivität und der Substanz des Einen. Durch den Verlust der bloß äußerlichen Realität wird der Geist in sich zurückgetrieben; die Seite der Realität wird so gereinigt zum Allgemeinen, durch die Beziehung auf den Einen. Der orientalische Gegensatz von Licht und Finsternis ist hier in den Geist verlegt, und die Finsternis ist hier die Sünde. Es bleibt nun für die negierte Realität nichts übrig als die Subjektivität selbst, der menschliche Wille in sich als allgemeiner; und dadurch allein wird die Versöhnung möglich. Sünde ist Erkennen des Guten und Bösen, als Trennung; das Erkennen heilt aber ebenso den alten Schaden und ist der Quell der unendlichen Versöhnung. Nämlich Erkennen heißt eben das Äußerliche, Fremde des Bewußtseins vernichten und ist so Rückkehr der Subjektivität in sich. Dies nun im realen Selbstbewußtsein der Welt gesetzt ist die Versöhnung der Welt. Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in welcher die beiden Seiten des Gegensatzes sich aufeinander beziehen, geht die Einheit Gottes und der als negativ gesetzten Realität, d. i. der von ihm getrennten Subjektivität hervor. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen und dadurch unendlicher Gewinn.

c) Das Prinzip der Versöhnung.

Es ist in der römischen Welt, daß die Bestimmung Gottes, daß er das Eine ist, zum welthistorischen Prinzip wird. Die beiden Prinzipien des Morgen- und des Abendlandes gehen hier zunächst äußerlich durch Eroberung, dann aber auch durch innere Verarbeitung miteinander zusammen. Es ist schon bemerkt worden, daß die römische Innerlichkeit und Subjektivität, welche sich nur abstrakt als geistlose Persönlichkeit in der Sprödigkeit des Ich zeigte, durch die Philosophie des Stoizismus und Skeptizismus zur Form der Allgemeinheit gereinigt wurde. Es war damit der Boden des Gedankens gewonnen, und Gott wurde als der Eine, Unendliche im Gedanken gewußt. Das Allgemeine ist hier nur als unwichtiges Prädikat, das hiemit nicht Subjekt an sich ist, sondern dafür des konkreten, besonderen Inhaltes bedarf. Das Eine und Allgemeine aber, als das Weite der Phantasie, ist überhaupt morgenländisch; denn dem Morgenlande gehören die maßlosen Anschauungen an, die alles Begrenzte über sich selbst hinaustreiben. Auf dem Boden des Gedankens selbst vorgestellt ist das orientalisch Eine der unsichtbare und unsinnliche Gott des israelitischen Volkes, der aber zugleich für die Vorstellung als Subjekt ist. Dieses Prinzip wird nunmehr welthistorisch. Der Abend hat sich nach einer tieferen Unermeßlichkeit gesehnt und solche im Morgenlande gefunden; Vereinigungen derart haben sich verbreitet und sich in trüber Weise geltend gemacht. Der Isis- und der Mithraskult haben sich um diese Zeit in der ganzen römischen Welt ausgebreitet. Der Geist, in die Endlichkeiten der römischen Welt gebannt, in das Äußerliche und die endlichen Zwecke verloren, hat sich nach dem Einen, dem in und für sich Seienden gesehnt. Er verlangte aber nach einer tieferen, rein innerlichen Allgemeinheit, nach einem Unendlichen, das zugleich die Bestimmtheit in sich hätte. Es tritt hier das Verhältniß dieses Einen zur Welt, zur Natur, zum Subjekt in Frage. Besonders ist es um die Vereinigung des Einen und des Subjekts zu tun. Das sehen wir schon im Stoizismus: das Gute ist das Eine; dieses weiß der Mensch sich zu eigen zu machen. Aber dieses Gute ist ein abstraktes Gutes, ein Allgemeines, und was das Gute eigentlich sei, weiß man nicht. Die eigentliche

Versöhnung der beiden Prinzipien, des Einen und des Subjekts, ist noch nicht vollbracht.

Vornehmlich wurde Alexandrien der Mittelpunkt, wo beide Prinzipien wissenschaftlich miteinander verarbeitet wurden. Indem das Rätsel, das in der ägyptischen Welt ausgedrückt war, im Gedanken aufgefaßt wurde, so war es gelöst. In Alexandrien, wo die Kommunikation zwischen dem Orient und Okzident ihren Mittelpunkt hatte, wurde das Problem der Zeit für den Gedanken aufgestellt, und die Lösung war jetzt der Geist. Es waren dort gelehrte Juden wie Philo, die ihre Anschauungen des Einen im Gedanken mit den abendländischen Bestimmungen auffaßten und so Gott in seiner Unendlichkeit, in der logischen Reinheit bestimmten. Es ist merkwürdig, wie sie abstrakte Formen des Konkreten, die sie von Plato und Aristoteles erhalten haben, mit ihrer Vorstellung des Unendlichen verbinden und Gott nach dem konkreteren Begriffe des Geistes mit der Bestimmung des *Λόγος* erkennen. So haben auch die tiefen Denker zu Alexandria die Einheit der Platonischen und Aristotelischen Philosophie begriffen, und ihr spekulativer Gedanke gelangte zu den abstrakten Ideen, welche ebenso der Grundinhalt der christlichen Religion sind. Höchst interessant ist die Geschichte dieser Zeit besonders, nachdem durch die christliche Lehre dem Gedanken neue Anregungen gegeben waren. In Ägypten und Syrien entstanden unzählige Sekten, die von ein und demselben Triebe beseelt waren und mit einer und derselben Sehnsucht ein und dasselbe produzierten und erlangten, oft in bewundernswürdigen Erfindungen das Wahre trafen, es aber auch wieder durch bizarre Vorstellungen entstellten. Hieher gehören auch die allegorischen Vorstellungen der griechischen Mythologen, die damals begannen und keinen anderen Zweck hatten, als in das Sinnliche den Gedanken hineinzuarbeiten. Die Philosophie hatte bei den Heiden schon die Richtung genommen, daß die Ideen, welche man als die wahren erkannte, als Forderungen an die heidnische Religion gebracht wurden. Plato hatte die Mythologie gänzlich verworfen und wurde mit seinen Anhängern des Atheismus angeklagt. Die Alexandriner dagegen versuchten in den griechischen Götterbildern eine spekulative Wahrheit aufzuweisen, und der Kaiser Julianus Apostata hat diese Seite dann wieder

aufgenommen, indem er behauptete, die heidnischen Gottesdienste seien mit der Vernünftigkeit eng verbunden. Die Heiden wurden gleichsam dazu gezwungen, auch ihre Götter nicht bloß als sinnliche Vorstellungen ansehen zu lassen, und so haben sie es versucht, dieselben zu vergeistigen. Auch ist so viel gewiß, daß die griechische Religion eine Vernunft enthält; denn die Substanz des Geistes ist die Vernunft, und sein Erzeugnis muß ein Vernünftiges sein. Nur ist ein Unterschied, ob die Vernunft in der Religion expliziert oder ob sie nur dunkel und als Grundlage darin vorhanden ist.

Diese Idee hat darum auch nicht nur auf solche unvollständige Weise zur Erscheinung kommen können; sie hat sich rein und vollständig darstellen und sich auch zur Anschauung bringen müssen. Der Geist muß sich zum Einen erheben, seine Befriedigung muß vollzogen werden. Die abstrakte Innerlichkeit des Subjekts muß sich objektivieren. Das Eine ist das Objektive; es ist für die Subjektivität ein Äußeres, gegen ihre Endlichkeit ein Unendliches. Das Gefühl dieses Gegensatzes ist schmerzlich; seine Versöhnung aber entsteht nur in der Gewißheit, mit dem Einen verwandt zu sein und es in sich aufnehmen zu können. Der Friede dieser Versöhnung besteht in der Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen. Das Bedürfnis danach ist das Bewußtsein der Einheit beider Extreme. Dazu gehört die absolute Möglichkeit dieser Versöhnung oder die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; diese Einheit muß möglich, d. h. beide müssen an sich identisch sein. Die Einheit selbst aber ist wiederum Gott; denn wenn das Eine nur die eine Seite ausmache und draußen stehen bliebe, so hätte es sich ein Anderes gegenüber und wäre somit gar nicht unendlich.

Der Mensch, wie er seiner Natur nach ist, steht nicht in dieser Einheit; nicht von Natur ist er gut, sondern seine bloße Natürlichkeit ist die Ungeistigkeit, und erst dadurch, daß er diese wegarbeitet, kommt er zur Versicherung jener Einheit, zum Glauben. Hierin, in diesem mystischen Wesen, in dieser Einheit mit Gott ist ihm wohl. Erst durch die Befreiung von seiner Natürlichkeit kommt er in die Einheit mit Gott.

Die Identität des Subjekts und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war: das Bewußtsein dieser Identität ist

das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst. Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen in der christlichen Religion offenbar. Was ist aber der Geist? Er ist das Eine, sich selbst gleiche Unendliche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andere ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine. Diese Trennung ist aber dadurch aufgehoben, daß die atomistische Subjektivität, als die einfache Beziehung auf sich, selbst das Allgemeine, mit sich Identische ist. Sagen wir so, daß der Geist die absolute Reflexion in sich selbst durch seine absolute Unterscheidung ist, die Liebe als Empfindung, das Wissen als der Geist, so ist er als der dreieinige aufgefaßt: der Vater und der Sohn, und dieser Unterschied in seiner Einheit als der Geist. Weiter ist nun zu bemerken, daß in dieser Wahrheit die Beziehung des Menschen auf diese Wahrheit selbst gesetzt ist. Denn der Geist stellt sich als sein Anderes sich gegenüber und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sei. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch und der Mensch ebenso Gott sei, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. Für den Menschen nämlich, der der Wahrheit theilhaftig ist und das weiß, daß er selbst Moment der göttlichen Idee ist, ist zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit gesetzt, denn das Natürliche ist das Unfreie und Ungeistige. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in sich. Denn das Unglück ist selbst nunmehr als ein notwendiges gewußt, zur Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott.

2. Christus und die christliche Religion.

Die Vorstellung, wie wir sie bisher betrachtet haben, ist der Gedanke; die ansichseiende Einheit ist so zunächst nur für das denkende, spekulative Bewußtsein. Die andere Seite dieses Ansich ist der sinnliche Begriff, d. h. die sinnliche Gewißheit. Dazu gehört, daß es dem Menschen in der Zeit erschien; denn die Gewißheit ist dem Menschen wesentlicher als der reine Gedanke. Dies Ansich also muß auch für das sinnliche vorstellende Bewußtsein sein, es muß Gegenstand für die Welt werden, muß erscheinen, und zwar in der sinnlichen Gestalt des Geistes, d. i. in der menschlichen. Die Gewißheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff Christi, des Gottmenschen. Die Idee der Versöhnung des Sinnlichen mit dem Gedanken, der Einzelheit mit dem Einen hat nicht nur auf die unvollständige Weise jener mythologischen und philosophischen Vorstellungen der römischen Welt zur Erscheinung kommen können, sondern sich rein und vollständig darstellen müssen, so daß diese Idee angeschaut ist auf eine Weise, daß sie in ihrer Bestimmtheit bis auf das Letzte, bis auf die sinnliche Gegenwart vollendet ist. Gott hat sich also in menschlicher Gestalt offenbaren müssen. Danach hat die Welt sich gesehnt, daß der Mensch, der sich nur einseitig als Zweck erfaßt und seine Unendlichkeit in sich gewußt hat, als Moment des göttlichen Wesens gefaßt werde und wiederum Gott umgekehrt aus seiner abstrakten Form zur Anschauung in der Erscheinung des Menschen komme. Dies ist die Versöhnung mit Gott, der so als die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur vorgestellt wird. Christus ist erschienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden. Es ist hier an den griechischen Anthropomorphismus zu erinnern, von dem gesagt worden, daß er nicht weit genug gegangen sei. Denn die griechische natürliche Heiterkeit ist noch nicht fortgegangen bis zur subjektiven Freiheit des Ich selbst, noch nicht zu dieser Innerlichkeit, noch nicht bis zur Bestimmung des Geistes als eines Diesen.

In dieser Weise des unmittelbaren Seins, der Grenze, die ein Diesen ist, hat die Anschauung der Einheit in natür-

licher Form vorhanden sein können; aber so hat sie nur einmal in einem einzigen Individuum erscheinen können. Die Erscheinung Gottes, der nur einer ist, muß schlechthin mit dem Prädikat des Einen bezeichnet sein und alle Mehrheit ausschließen. Die jüdische Religion hat den Begriff des Einen gehabt; aber erst jetzt erhält er die Bedeutung, daß die allgemeine Natur des Geistes in diesem Begriffe erfaßt wird, daß der Mensch sich selbst betrachtet und sein Denken nicht mehr das erste unmittelbare Erkennen ist, sondern sich vollendet in dem Zurückgehen in sich selbst. Das ist die Befreiung, die in der christlichen Religion gegeben ist. Die objektive Idee Gottes kam zum Bewußtsein; Gott ward nach seiner Wahrheit offenbar und Gegenstand der Anschauung. Abstrakte Anklänge der griechischen Philosophie offenbarten sich jetzt dem Menschen in konkreter Vorstellung. So gehört es zur Erscheinung des christlichen Gottes, daß sie einzig in ihrer Art sei; sie kann nur einmal geschehen, denn Gott ist Subjekt und als erscheinende Subjektivität nur abschließend ein Individuum. Die Lamas werden immer neu erwählt, weil Gott im Orient nur als Substanz gewußt ist, welcher deshalb die unendliche Form in einer Vielheit der Besonderung nur äußerlich ist. Aber die Subjektivität als unendliche Beziehung auf sich hat die Form an ihr selbst und ist als erscheinende nur eine, abschließend gegen alle andern. In dieser Wahrheit findet der Mensch sich selbst, sein wahrhaftes Wesen, in der göttlichen Bestimmung, im Sohne. Insofern der Mensch sich selbst als endlich weiß, weiß er sich doch als Endzweck und weiß also, daß er Bestimmung zur Ewigkeit hat, und zwar nicht zu einer zukünftigen, sondern zur gegenwärtigen; diese Bestimmung erhält er durch den Bruch mit der Natur. Das Übel, das Böse, das früher nur ist und darum nicht begriffen werden kann, ist jetzt in Bewegung, und darum ist das Unglück begreiflich: es ist das Unglückselige, die Seligkeit des Unglücks. Dies ist die Umkehrung des Bösen, des Negativen in das Positive, und so ist der Mensch nicht gut von Natur, sondern durch sich selbst, durch die Umkehrung aus dem Bösen.

Die Einheit ist demnach zunächst nur in einem Individuum vorhanden; die Möglichkeit ist da, aber noch nicht die Wirklichkeit für jedes Individuum, zu dieser Einheit zu

gelangen. Daher muß sie von der Unmittelbarkeit der Erscheinung an diesem Individuum zur Allgemeinheit des Geistes erhoben werden. Darum ist das sinnliche Dasein, worin der Geist ist, nur ein vorübergehendes Moment. Christus ist gestorben; nur als gestorben ist er aufgehoben gen Himmel und sitzend zur Rechten Gottes, und nur so ist er Geist. Er selbst sagt: Wenn ich nicht mehr bei euch bin, wird euch der Geist in alle Wahrheit leiten. Erst am Pfingstfeste wurden die Apostel des Heiligen Geistes voll. Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtsein wurde.

Ebensowenig ist es das rechte Verhältniß, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: Was hat es mit seiner Geburt, mit seinem Vater und seiner Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern usf. für eine Bewandnis? d. h. was ist er geistlos betrachtet? Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer usf., so stellt man ihn auf gleiche Linie mit Sokrates und anderen, wenn man auch seine Moral höher stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral usf., dies alles ist nicht das letzte Bedürfnis des Geistes, daß nämlich der Mensch den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dies sein soll, so ist die Vorstellung der spekulativen Idee, der absoluten Wahrheit geleugnet. Um diese aber ist es zu tun, und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt, ebenso zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Konzilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zustande gekommen, oder von da oder dorthier flossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist.

Die Beglaubigung der Göttlichkeit Christi ist ferner das Zeugnis des eigenen Geistes, nicht die Wunder; denn nur der Geist erkennt den Geist. Die Wunder können der Weg zur Erkenntnis sein. Wunder heißt, daß der natürliche Lauf

der Dinge unterbrochen wird; es ist aber sehr relativ, was man den natürlichen Lauf nennt, und die Wirkung des Magnets z. B. ist so ein Wunder. Auch das Wunder der göttlichen Sendung beweist nichts; denn auch Sokrates brachte ein neues Selbstbewußtsein des Geistes gegen den gewöhnlichen Lauf der Vorstellung auf. Die Hauptfrage ist nicht die göttliche Sendung, sondern die Offenbarung und der Inhalt dieser Sendung. Christus selbst tadelt die Pharisäer, weil sie Wunder von ihm verlangen, und spricht von falschen Propheten, die als Wundertäter auftreten werden.

Nicht das äußerliche Geschehen, sondern allein die geistige Innerlichkeit ist das Entscheidende für die Befreiung des Individuums. Die Einheit der Versöhnung steht ihm noch drüben, solange es sie nur als äußere Tatsache kennt; daß sie auch jedem einzelnen gewiß werde, dazu gehört der Glaube. Das heißt, es muß dem Menschen absolute Wahrheit sein, daß Gott die Einheit des Individuellen und des Göttlichen sei. Und zweitens gehört dazu die Liebe. Daß aber das Individuum dazu gelange, dazu wird erfordert, daß es sich seiner sinnlich natürlichen Triebe abtue, sich von seinen Besonderheiten und Natürlichkeiten reinige und so sich zum reinen und allgemeinen Selbst mache, das durch nichts mehr gehindert wird, den Gegenstand rein in sich aufzunehmen. Dies ist das Mysterium der christlichen Religion. Es ist darin ausgesprochen, daß das Subjekt an sich einen unendlichen Wert hat, weil es Gegenstand der göttlichen Gnade ist. Der Mensch hat dies aber nur als Geist, und also ist erforderlich, daß er sich von dem Natürlichen scheide. Die Vereinigung hat das Leiden in sich, aber auch das triumphierende Hervorgehen aus dem Leiden.

Die Versöhnung soll also nicht bloß an dem einen gottmenschlichen Individuum sein, sondern an allen; so geschieht es, daß Christus in seiner Gemeinde wohnt und in die Herzen aller einkehrt. Insofern ist er der Geist, der Heilige Geist. Das erste Moment der Wirksamkeit dieses Geistes, die Stiftung der christlichen Religion selbst, finden wir in den Evangelien. Dort wird das Prinzip der christlichen Religion mit unendlicher Energie, aber abstrakt ausgesprochen. Es ist hier die Unendlichkeit des Geistes, seine Erhebung in die geistige Welt als das allein Wahrhafte, mit Zurücksetzung

aller Bande der Welt das Grundthema. Mit einer unendlichen Parrhesie steht Christus im jüdischen Volke auf. Das Selbstbewußtsein des Geistes hat sich in ihm mit einer ungeheuren Energie ausgesprochen, die alle äußere Wirklichkeit vergißt und uns jetzt noch in Erstaunen setzt. Ein Mensch stellt sich dort unter einen Haufen und redet ohne Furcht von einer Seligkeit, die ausschließlich denen zuteil wird, die nach dem Reiche Gottes trachten. Das Reich Gottes wird allein als das Wesen ausgesprochen, und alles, was Christus sagt, drückt eine Entsagung gegen alle weltlichen und sittlichen Bande aus. Gegen die Welt ist das Auftreten dieser Innerlichkeit völlig revolutionär. „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen,“ sagt er in seiner Bergpredigt, ein Spruch der höchsten Einfachheit und Elastizität gegen alles, was dem menschlichen Gemüte von Äußerlichem aufgebürdet werden kann. Das reine Herz ist der Boden, auf dem Gott dem Menschen gegenwärtig ist: wer von diesem Spruch durchdrungen ist, ist gegen alle fremde Bande und Aberglauben gewappnet. Dazu treten nun die anderen Sprüche: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen“; und „Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr“; und „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“. Wir haben hier eine ganz bestimmte Forderung von Christus. Die unendliche Erhebung des Geistes zur einfachen Reinheit ist an die Spitze als Grundlage gestellt. Die Form der Vermittlung ist noch nicht gegeben, sondern es ist das Ziel, als ein absolutes Gebot, aufgestellt. Was nun ferner die Beziehung dieses Standpunktes des Geistes auf das weltliche Dasein anbetrifft, so ist auch da diese Reinheit als die substantielle Grundlage vorgetragen. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles zufallen“; und „Die Leiden dieser Zeit sind nicht wert jener Herrlichkeit“. Hier sagt Christus¹⁾, daß die äußerlichen Leiden als solche nicht zu fürchten und zu fliehen sind, denn sie sind nichts gegen jene Herrlichkeit. Weiter wird dann diese Lehre, eben weil sie abstrakt erscheint, polemisch. „Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir;

¹⁾ Tatsächlich ist es ein Wort des Paulus, Röm. 8, 18.

ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde.“ Was die Reinheit der Seele trüben könnte, soll vernichtet werden. In Beziehung auf das Eigentum und den Erwerb heißt es ebenso: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise? und der Leib mehr denn die Kleidung? Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seid ihr denn nicht viel mehr denn sie?“ Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen. „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach.“ Würde dies so unmittelbar befolgt, so müßte eine Umkehrung entstehen: die Armen würden die Reichen werden. So hoch steht nämlich die Lehre Christi, daß alle Pflichten und sittlichen Bande dagegen gleichgültig sind. Zu einem Jüngling, der noch seinen Vater begraben will, sagt Christus: „Laß die Toten ihre Toten begraben und folge mir nach.“ „Wer Vater und Mutter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht wert.“ Er sprach: „Wer ist meine Mutter? und wer sind meine Brüder?“ Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: „Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter.“ Ja es heißt sogar: „Ihr sollt nicht wännen, daß ich kommen sei, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter und die Schnur wider ihre Schwieger.“ Hierin liegt eine Abstraktion von allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden. Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt.

3. Die christliche Kirche als geschichtliche Macht.

Das Weitere ist dann, daß dieses Prinzip sich entwickelt hat, und die ganze folgende Geschichte ist die Geschichte seiner Entwicklung. Die nächste Realität ist diese, daß die Freunde Christi eine Gesellschaft, eine Gemeinde bilden. Es ist schon bemerkt worden, daß erst nach dem Tode Christi der Geist über seine Freunde kommen konnte, daß sie da erst die wahrhafte Idee Gottes zu fassen vermochten, daß nämlich in Christus der Mensch erlöst und versöhnt ist; denn in ihm ist der Begriff der ewigen Wahrheit erkannt, daß das Wesen des Menschen der Geist ist, und daß er nur, indem er sich seiner Endlichkeit entäußert und sich dem reinen Selbstbewußtsein hingibt, die Wahrheit erreicht. Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode, seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt, — eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden. Die Anhänger Christi, die sich in diesem Sinne verbinden und in dem geistigen Leben als ihrem Zwecke leben, bilden die Gemeinde, die das Reich Gottes ist. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen (d. i. in der Bestimmung dessen, was ich bin),“ sagt Christus, „da bin ich mitten unter ihnen.“ Die Gemeinde ist ein wirkliches, gegenwärtiges Leben im Geiste Christi.

Die christliche Religion muß durchaus nicht bloß auf die Aussprüche Christi selbst zurückgeführt werden, in den Aposteln stellt sich erst die gesetzte, entwickelte Wahrheit dar. Dieser Inhalt hat sich in der christlichen Gemeinde entwickelt. Die Gemeinde befand sich nun zunächst in einem doppelten Verhältnisse, einmal im Verhältnisse zur römischen Welt und dann zur Wahrheit, deren Entwicklung ihr Ziel war. Wir wollen diese verschiedenen Beziehungen einzeln durchgehen.

Die Gemeinde befand sich in der römischen Welt, und die Ausbreitung der christlichen Religion sollte in dieser vor sich gehen. Es mußte sich nun die Gemeinde zunächst von aller Tätigkeit im Staate entfernt halten, für sich eine getrennte Gesellschaft ausmachen und gegen die Staatsbe-

schlüsse, Ansichten und Handlungen nicht reagieren. Da sie aber vom Staate abgeschlossen war und ebenso den Kaiser nicht für ihren unumschränkten Oberherrn hielt, so war sie der Gegenstand der Verfolgung und des Hasses. Da offenbarte sich nun diese unendliche innere Freiheit durch die große Standhaftigkeit, womit Leiden und Schmerzen um der höchsten Wahrheit willen geduldig ertragen wurden. Weniger sind es die Wunder der Apostel, welche dem Christentum diese äußere Ausbreitung und innere Stärke gegeben haben, als der Inhalt, die Wahrheit der Lehre selbst. Christus selbst sagt: „Es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissaget, haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben, haben wir nicht in deinem Namen viele Taten getan? Dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nie erkannt, weichtet alle von mir, ihr Übeltäter.“

Was nun die andere Beziehung zur Wahrheit betrifft, so ist es besonders wichtig zu bemerken, daß das Dogma, das Theoretische, schon in der römischen Welt ausgebildet worden ist, wogegen die Entwicklung des Staates aus diesem Prinzip viel später ist. Die Kirchenväter und die Konzilien haben das Dogma festgesetzt, aber zu dieser Aufstellung war ein Hauptmoment die vorhergegangene Ausbildung der Philosophie. Wir haben oben erwähnt, daß die Griechen ihre sinnlichen Götter durch philosophische Allegorie vergeistigt haben. Auch die Christen suchten ihrerseits in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaïschen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand und das Äußerliche der Erzählung idealisierte, taten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, anderseits noch mehr um der Sache selbst willen. Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hineingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seien dem Christentume fremd und gingen es nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig; die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich? Viele glauben genug getan zu haben, wenn sie sagen, etwas sei neuplatonisch, um es aus dem Christentume zu verweisen. Ob eine christliche Lehre gerade so in der Bibel steht, worauf in neueren Zeiten die exegetischen Gelehrten alles setzen, darauf kommt

es nicht allein an. Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig, das sagen sie selbst und verdrehen es doch, indem sie den Verstand für den Geist nehmen. Es ist die Kirche, welche jene Lehren erkannt und festgestellt hat, der Geist der Gemeinde, und es ist selbst ein Artikel der Lehre: Ich glaube an eine heilige Kirche; wie auch Christus selbst gesagt hat: „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten.“ Im Nizäischen Konzilium wurde endlich (im Jahre 325 n. Chr.) ein festes Glaubensbekenntnis, an das wir uns jetzt noch halten, aufgestellt: dieses Bekenntnis hatte zwar keine spekulative Gestalt, aber das tief Spekulative ist aufs innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*) sehen wir den Anfang einer tieferen Auffassung: der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Äußerlichen vereinigt, und das ist eben das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe leicht vom Bewußtsein in äußerlicher Hinsicht aufzufassen ist und zugleich zum tieferen Eindringen auffordert. Sie ist so für jede Stufe der Bildung und befriedigt zugleich die höchsten Anforderungen.

Wenn wir so von dem Verhältnis der Gemeinde einerseits zur römischen Welt, anderseits zu der in dem Dogma enthaltenen Wahrheit gesprochen haben, so kommen wir nunmehr zu dem dritten, welches sowohl Lehre als äußerliche Welt ist, nämlich zur Kirche. Die Gemeinde ist das Reich Christi, dessen wirkender gegenwärtiger Geist Christus ist, denn dieses Reich hat eine wirkliche Gegenwart, keine nur zukünftige. Deshalb hat diese geistige Gegenwart auch eine äußerliche Existenz nicht nur neben dem Heidentum, sondern neben der weltlichen Existenz überhaupt. Denn die Kirche als dieses äußerliche Dasein ist nicht nur Religion einer andern Religion gegenüber, sondern zugleich weltliches Dasein neben weltlichem Dasein. Das religiöse Dasein wird von Christus, das weltliche Reich von der Willkür der Individuen selbst regiert. In dieses Reich Gottes nun muß eine Organisation eintreten. Zunächst wissen alle Individuen sich vom Geiste erfüllt; die ganze Gemeinde erkennt die Wahrheit und spricht sie aus; doch neben dieser Gemeinschaftlichkeit tritt die Notwendigkeit einer Vorsteherschaft des Leitens und

Lehrens ein, die unterschieden von der Menge der Gemeinde ist. Zu Vorstehern werden die gewählt, die sich durch Talente, Charakter, Energie der Frömmigkeit, heiligen Lebenswandel, Gelehrsamkeit und Bildung überhaupt auszeichnen. Die Vorsteher, die Wissenden des allgemeinen substanziellen Lebens, die Lehrenden dieses Lebens, die Feststellenden dessen, was die Wahrheit ist, und die Spender des Genusses desselben unterscheiden sich von der Gemeinde als solcher wie die Wissenden und Regierenden von den Regierten. Der wissenden Vorsteherschaft kommt der Geist als solcher zu; in der Gemeinde ist der Geist nur als Ansichsein.

Indem nun in der Vorsteherschaft der Geist als für sich seiender und selbstbewußt ist, so ist sie eine Autorität für das Geistige sowohl wie für das Weltliche, eine Autorität für die Wahrheit und für das Verhältniß des Subjekts in Beziehung auf die Wahrheit, daß nämlich das Individuum sich der Wahrheit gemäß betrage. Durch diesen Unterschied entsteht im Reiche Gottes ein geistliches Reich. Derselbe ist wesentlich notwendig, aber daß für das Geistige ein Regiment der Autorität besteht, hat näher darin seinen Grund, daß sich die menschliche Subjektivität als solche noch nicht ausgebildet hat. Im Herzen ist der böse Wille zwar aufgegeben, aber der Wille ist noch nicht als menschlicher von der Göttlichkeit durchgebildet, oder der menschliche Wille ist nur abstrakt befreit, nicht in seiner konkreten Wirklichkeit; denn die ganze folgende Geschichte ist erst die Realisation dieser konkreten Freiheit. Bisher ist die endliche Freiheit nur aufgehoben, um die unendliche zu erreichen, und das Licht der unendlichen Freiheit hat noch nicht das Weltliche durchschienen. Die subjektive Freiheit gilt noch nicht als solche, die Einsicht steht nicht auf ihren Füßen, sondern besteht nur im Geiste einer fremden Autorität. So hat sich denn dies geistige Reich zu einem geistlichen fortbestimmt, als das Verhältniß der Substanz des Geistes zur menschlichen Freiheit.

Zu dieser inneren Organisation kommt noch, daß die Gemeinde auch eine bestimmte Äußerlichkeit und einen eigenen weltlichen Besitz erhält. Als Besitz der geistlichen Welt steht derselbe unter besonderer Obhut, und die nächste Folge davon ist, daß die Kirche keine Staats-

abgaben zu bezahlen hat, und daß die geistlichen Individuen der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen werden. Damit hängt zusammen, daß die Kirche ihr Regiment in Ansehung ihres Vermögens und ihrer Individuen selbst besorgt. So entsteht in der Kirche das kontrastierende Schauspiel, daß nur Privatpersonen und die Macht des Kaisers auf der weltlichen Seite stehen, auf der andern die vollkommene Demokratie der Gemeinde, welche sich ihre Vorsteher wählt. Diese Demokratie geht jedoch bald durch die Priesterweihe in Aristokratie über; doch die weitere Ausbildung der Kirche hat hier ihren Ort nicht, sondern gehört erst der späteren Welt an.

Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtsein gekommen, worein ebenso der Mensch nach seiner wahrhaften Natur, die in der bestimmten Anschauung des Sohnes gegeben ist, sich selbst aufgenommen findet. Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimat somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nur gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dies ist das religiöse Selbstbewußtsein.

Dies höchste Bewußtsein geht nun zu weltlichen Folgen über und bestimmt sich auf andere Weise. Um in den Kreis und in die Bewegung des religiösen Lebens einzutreten, muß die menschliche Natur desselben fähig sein. Diese Fähigkeit ist die *δύναμις* für jene *ἐνέργεια*. Was wir daher jetzt noch zu betrachten haben, sind die Bestimmungen, die sich für den Menschen nach der Seite ergeben, daß er Selbstbewußtsein überhaupt ist, insofern seine geistige Natur als Ausgangspunkt und Voraussetzung ist. Diese Bestimmungen sind selbst noch nicht konkreter Art, sondern nur die ersten abstrakten Prinzipien, die durch die christliche Religion für das weltliche Reich gewonnen sind.

Die erste Folge in Ansehung der Wirklichkeit ist die Verbannung der Sklaverei; diese ist im Christentum unmöglich, denn der Mensch ist jetzt als das, was er an sich ist, betrachtet. Damit wird er auf ganz allgemeine Weise in Gott angeschaut;

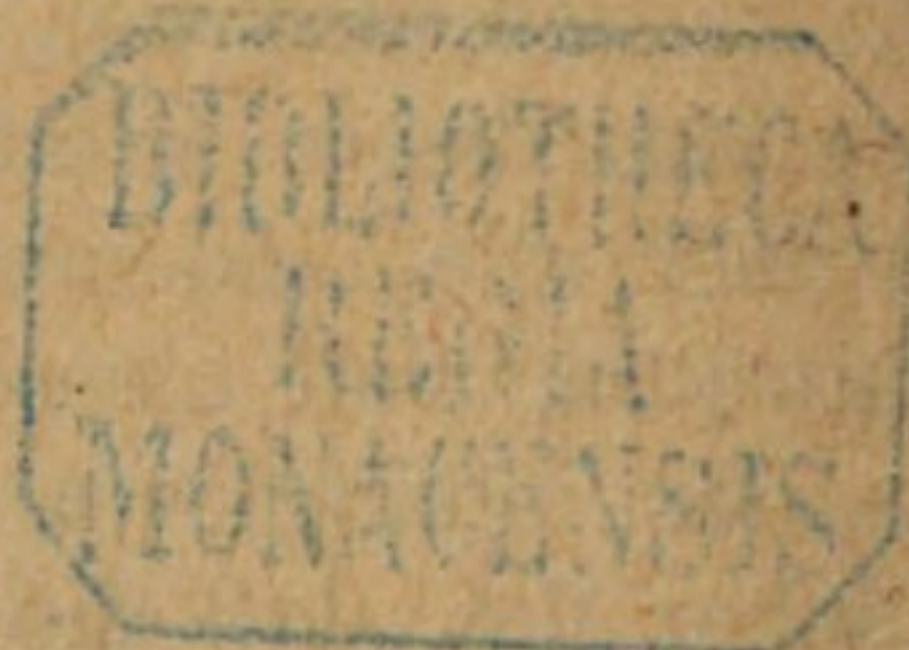
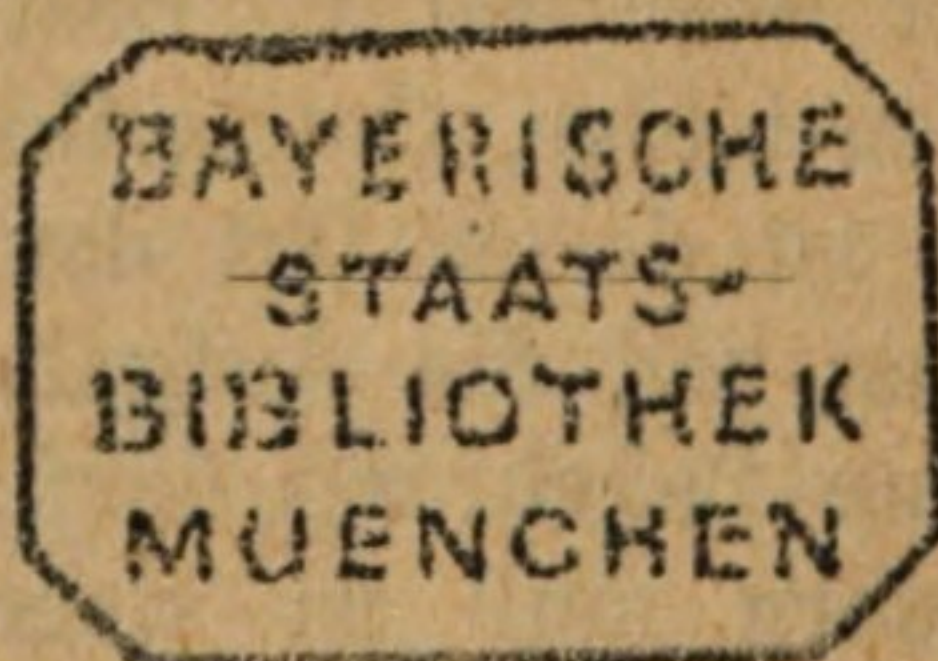
jeder einzelne ist ein Gegenstand der Gnade Gottes und des göttlichen Endzwecks: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Ganz ohne alle Partikularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch, unendlichen Wert, und eben dieser unendliche Wert hebt alle Partikularität der Geburt und des Vaterlandes auf. Er gilt nicht als Jude oder Grieche, als Wohl- oder Schlechtgeborener, sondern als Mensch. Wo Christentum wirklich ist, kann Sklaverei nicht stattfinden. Dagegen läßt sich deshalb auch weder einwenden, daß noch jetzt Sklaverei ist, noch auf die Weise sich berufen, wie sie aufgehört hat; denn sie ist nicht etwa durch Kaiser und äußere Verordnungen aufgehoben worden, sondern der Geist hat sie beseitigt.

Das andere, zweite Prinzip ist die Innerlichkeit des Menschen in Beziehung auf das Zufällige. Die Menschheit hat diesen Boden freier Geistigkeit an und für sich, und von ihm aus hat alles andere auszugehen. Der Ort, wo der göttliche Geist inwohnend und gegenwärtig sein soll, dieser Boden ist die geistige Innerlichkeit und wird der Ort der Entscheidung für alle Zufälligkeit. Hieraus folgt, daß, was wir früher bei den Griechen als Form der Sittlichkeit betrachteten, nicht mehr in derselben Bestimmung in der christlichen Welt seinen Standpunkt hat. Denn jene Sittlichkeit ist die unreflektierte Gewohnheit; das christliche Prinzip ist aber die für sich stehende Innerlichkeit, der Boden, auf dem das Wahre aufwächst. Eine unreflektierte Sittlichkeit kann nunmehr gegen das Prinzip der subjektiven Freiheit nicht stattfinden. Die griechische Freiheit war die des Glücks und des Genies; sie war noch durch Sklaven und durch Orakel bedingt; jetzt aber tritt das Prinzip der absoluten Freiheit in Gott auf. Der Mensch ist jetzt nicht mehr im Verhältnis der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewußtsein, daß er dem göttlichen Wesen angehört. In Ansehung der partikulären Zwecke bestimmt jetzt der Mensch sich selber und weiß sich als allgemeine Macht alles Endlichen. Alles Besondere tritt gegen den geistigen Boden der Innerlichkeit zurück, die sich nur gegen den göttlichen Geist aufhebt. Dadurch fällt aller Aberglaube der Orakel und des Vögelfluges fort; der Mensch ist als die unendliche Macht des Entschließens anerkannt. Es ist also die Form der Sittlichkeit durchaus

verändert. Die schöne Sittlichkeit ist nicht mehr vorhanden. Was jetzt sittlich ist, kann auch Sitte, Gewohnheit sein, sofern es nur auch aus dem Innern kommt; aber eben das Innere, das Subjekt ist das durchaus Berechtigte. Subjektivität gibt es in zweierlei Weisen; die eine ist Partikularität, Willkür, die andere wahrhafte innerliche Subjektivität. Zwar wird die Zufälligkeit gegenüber der Subjektivität lose; aber diese hat darum doch ihren inneren Zaum. Alles Äußerliche erhält seine Bedeutung durch den Geist; der aber bestimmt es als ein Äußerliches und läßt es nur als solches bestehen; daher braucht es nicht der einfache plastische Ausdruck des Innern zu sein. Der freie Wille ist es, der alles vermittelt, und so geschieht die Vermittlung ebensogut durch den individuellen Vorteil wie durch allgemeine Interessen. Die Individualität soll nicht mehr aufgeopfert werden; aber es ist auch die höhere geistige Innerlichkeit vorhanden. So entstehen jetzt zwei Welten, eine übersinnliche, die aber, weil sie dem subjektiven Bewußtsein angehört, zugleich auch auf Erden steht und sich an das Dasein bindet, die Kirche, und anderseits die weltliche Erde, der Staat, der zunächst auf das Regiment der Endlichkeit hinuntergesetzt ist. So gibt es also tatsächlich zwei Staaten.

Der innere Ort hat einerseits die Bestimmung, den Bürger des religiösen Lebens zu bilden, Gottes Geiste sich angemessen zu machen; anderseits ist dieser Ort der Ausgangspunkt für das weltliche Verhältniß und die Aufgabe für die christliche Geschichte. Die fromme Bekehrung darf nicht im Innern des Gemütes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten Geistes verhalte. Die Frömmigkeit des Gemütes schließt noch nicht in sich, daß der subjektive Wille, in seiner Beziehung nach außen, dieser Frömmigkeit unterworfen sei, sondern wir sehen noch alle Leidenschaften in die Wirklichkeit um so mehr hineinwüten, weil dieselbe als rechtlos und wertlos von der Höhe der intelligibeln Welt herab bestimmt ist. Die Aufgabe ist daher die, daß die Idee des Geistes auch in die Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart eingebildet werde. Darüber ist noch eine allgemeine Bemerkung zu machen. Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen Vernunft und Religion wie zwischen Religion und Welt aufstellen wollen; aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft

überhaupt ist das Wesen des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen. Der Unterschied von Religion und Welt ist nur der, daß die Religion als solche Vernunft im Gemüt und Herzen ist, daß sie ein Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott, der Staat dagegen nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wissen und Wollen der Wirklichkeit ist, deren Inhalt selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bestätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprinzip der Religion ausmacht. Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Dasein aufgehoben. Für diese Verwirklichung ist jedoch ein anderes Volk, oder sind andere Völker berufen, nämlich die germanischen. Innerhalb des alten Roms selbst kann das Christentum nicht seinen wirklichen Boden finden und ein Reich daraus gestalten.



Sachregister.

A.

Aberglaube 565, 598, 683f.
 Achäischer Bund 657f., 703.
 Atolier 538, 554, 656.
 Agrargesetze 673, 694, 697f.
 Ahnung 559ff.
 Akarnanen 538f., 549, 554.
 Allegorie 587f., 594f., 677f.
 Alexandrien 732.
 Anfänge der Kultur 540.
 Anthropomorphismus 577ff., 735.
 Apollon 562f., 583ff., 588.
 Areopag 624.
 Aristokratie 602, 621f., 662f., 667,
 672, 698.
 Artemis 585, 593.
 Athen, Athenienser 538, 555, 572,
 599, 610, 617, 620ff., 633, 646f.,
 707.

B.

Bakchos 566, 594.
 Bildung der Griechen 625.
 Bildung der Römer 716.
 Böötier 656, s. auch Theben.
 Bürgerkriege 706ff.

C.

Chalkis 551.
 Christentum 579ff., 596, 597, 720ff.
 Christenverfolgung 741f.

D.

Dezemvirn 695.
 Delphi 563, 598, 611.
 Demokratie 600ff., 605ff., 621, 636.
 Despotismus 527, 599, 602, 619.
 Dodona 540, 563, 611.
 Dogma, christliches 742f.
 Dorer 629.

Drama 628.

Dreieinigkeit 722, 734.

E.

Ehe, römische 670f., 692.
 Eine, das, als religiöses Prinzip
 726, 731f.
 Einwanderer 537, 540.
 Elis 554, 572.
 Ephoren 632.
 Epigramm 586.
 Epikureismus 718, 725.
 Epirus 554.
 Erbrecht, römisches 671, 717.
 Eretria 551.
 Eros 567.
 Evangelien 738f.

F.

Fatum 595f.
 Feierlichkeit der Römer 682f.
 Feste, römische 679.
 Freiheit 599f., 604, 610f., 744ff.
 Freimaurerei 593f.
 Fremdartigkeit der nationalen Ele-
 mente 534f., 553f.

G.

Gedanke 576, 580, 639, 640f.
 Gelübde bei den Römern 678.
 Gemeinde Christi 738f., 741.
 Gentilverfassung, römische 671f.
 Gerusia 631f.
 Gesang 574.
 Gesellschaft, bürgerliche 555, 625.
 Gesetze 602f.
 Gladiatoren 680f.
 Götterkrieg 583.
 Gravität 681.
 Grundbesitz 630f.

H.

Heiterkeit, griechische 572 f.
 Helios 587.
 Heloten 629 f.
 Herakles 566, 567, 583, 591.
 Historizismus, theologischer 737,
 742.
 Höhle des Trophonios 563.

I (J).

Individualität 523, 570 f., 573, 582,
 587, 603, 640 ff., 657, 705 f.
 Innerlichkeit 562, 565, 641, 662,
 682, 723 ff.
 Ionier 617.
 Ionische Philosophen 642.
 Isiskult 731.
 Italiker 674, 700.
 Johannesevangelium 743.
 Judentum 726, 729 f.
 Juno 678.
 Jupiter 678, 704.

K.

Kaisertum, römisches 714 ff.
 Karer 536, 539.
 Karthago 702.
 Kirche 743 ff.
 Kolonisation 548 f.
 Komitienverfassung 696.
 Königtum in Sparta 631 f.
 Königtum in Rom 687 ff.
 Königshäuser, griechische 542 ff.
 Korinth 658, 703.
 Kreta 539.
 Kreuzzüge 550.
 Kriegskunst 700.
 Kronos 583.
 Kulte, fremde, bei den Römern
 678.
 Kunst 628, 638 f.
 Kybele 559, 586.

L.

Lakedämonier 550 f., 617, 636 f.,
 656 f.
 Largitionen 708.
 Lokalgötter 590.

Lokrer 538, 554.
 Lyder 536.
 Lykier 539.

M.

Mahlzeiten, gemeinsame 631.
 Marathon 617.
 Menschwerdung Gottes 580 f., 723,
 735.
 Messenien 550, 629.
 Militärregiment 713 f.
 Mithrakult 731.
 Monarchie 600, 602.
 Muse 562 f., 585.
 Mysterien 568 f., 591 f.

N.

Najaden 562.
 Nizäa, Konzil von 743.
 Nymphen 562.

O.

Olymp 589.
 Olympia 572, 573.
 Orakel 563, 597 f., 611 f., 746.

P.

Pallas 572.
 Pan 561 f.
 Patrizier 668 f., 684, 688 f., 691 f.
 Pelasger 537.
 Perioden der Nationalgeschichte
 530 f.
 Persönlichkeit 662, 675.
 Phryger 536.
 Phthiotis 537.
 Phokis 648.
 Plastik 571.
 Plataä 551, 617, 618.
 Plebejer 668 f., 688, 690, 694 ff.
 Poetische Anschauung 564.
 Poseidon 540, 583 f., 587.
 Prätorianer 713.
 Privatrecht 716.
 Prometheus 584.
 Punische Kriege 702 f.
 Putz 557.
 Pytho s. Delphi.

R.

Recht, römisches 674f.
 Redekunst 608f.
 Religion, Begriff der 576ff., 581,
 721ff., 734.
 Rom 664.

S.

Sabiner 666.
 Sacralwesen der Römer 683f.
 Salamis 618.
 Schöne, das, 575f.
 Schönheit 601f., 641.
 Schmerz, religiöser 727ff.
 Schmach 556.
 Seewesen 539.
 Senat 689, 709, 711, 713.
 Sittlichkeit 602f., 640, 746.
 Skeptizismus 718, 725.
 Sklaverei 610, 625, 710, 745.
 Sokratiker 620.
 Sophisten 607, 642f.
 Spartaner s. Lakedämonier.
 Spiele 558, 573f.
 Spiele bei den Römern 680f.
 Subjektivität 599f., 603f., 605,
 606f., 634, 640f., 720ff., 746f.
 Staat 527, 606, 747f.
 Stände 622.
 Stoizismus 718, 725, 730, 731.
 Sündenbewußtsein 728ff.
 Sykophanten 614.
 Symbolik 594f.

T.

Theben 637, 647f.
 Theogonien 594f.
 Thermopylae 618.

Thessalien 537.
 Thraker, Thrakien 537.
 Titanen 583.
 Tribus, römische 666.
 Troja 665f.
 Trojanischer Krieg 549.
 Tugend 603.
 Tyrannen 553, 614.

U.

Urbanität 625.

V.

Verfassung, demokratische 607.
 Vernunft 747.
 Verwunderung 560.
 Vielgötterei 581.
 Volksabstimmung 609f., 613.
 Volkstribunen 696.
 Vorgeschichte, griechische 536.

W.

Weisen, die sieben 600, 642,
 Welt 747.
 Weltherrschaft der Römer 704f.
 Werkzeug 544.
 Wunder 737f.

X.

Xanten 666.

Z.

Zeus 546f., 567, 572, 583f., 589,
 591, 594f.
 Zenturienverfassung 690.
 Zucht der Welt, die 724, 727.
 Zwölftafelgesetz 669.

Personenregister.

A.

Achilles 529, 545, 565, 589.
Äneas 665.
Äschylos 597, 618, 626.
Agamemnon 545, 549.
Agis 658.
Alexander d. Gr. 529, 551, 648 ff.
Alkmäoniden 547, 624.
Amphiktyon 538, 541.
Ancus Martius 691.
Autalkidas 637.
Antenor 665.
Antiochus v. Syrien 703.
Antonine, die 715.
Aratus 658.
Aristophanes 626.
Aristoteles 632 f., 649, 698.
Augustus 689, 712 f., 714, 720.

B.

Bias 601.
Brutus 689.
Brutus der jüngere 712.

C.

Caracalla 716.
Cassius 712.
Cato 704 f., 710.
Cicero 672, 675, 698, 709 f., 712.
Cäsar 708, 709, 711 f.
Claudier 667, 671.
Crassus 707.
Creuzer 566, 567, 594.

D.

Darius 617.
Demaratus 667.
Demetrius Poliorketes 654.
Deukalion 537.

Diogenes Laertias 624.
Domitianus 715.

E.

Epaminondas 551, 612, 637.
Euripides 618, 626.

G.

Gracchen, die 706, 708.
Goethe 661.

H.

Hannibal 702 f., 708.
Hegewisch 697.
Herodot 563, 566, 587, 617.
Hesiod 587.
Hipparch, Hippias 624.
Homer 544 ff., 565, 587.
Horaz 588.

I (J).

Isagoras 624
Jugurtha 706 f.
Julianus Apostata 732 f.

K.

Kadmos 541.
Kekrops 541.
Kleisthenes von Sikyon 547.
Kleisthenes von Athen 624.
Kleomenes 658.
Kornelien 671.

L.

Leonidas 618.
Licinius 673, 696 f.
Livius 657, 665 f., 688 ff., 693, 698,
700, 724.

Lucumo 667, 689.
Lykurg 613, 630f.

M.

Mardonios 618.
Marius 767f.
Megakles 547.
Meyer, Joh. Heinr. 653.
Miltiades 617.
Minos 539.
Mithridates 707.
Montesquieu 603.
Müller, Otfried 584f., 632.

N.

Napoleon 661.
Nero 714.
Niebuhr 665, 690, 697.
Numa Pompilius 690f.
Numitor 665.

O.

Odysseus 544f., 565.
Olympias 593.

P.

Pausanias 612, 618.
Peisistratos 623f.
Pelopidas 637.
Periander 614.
Perikles 618, 621, 624, 626, 627f.,
635f., 641.
Perseus v. Maked. 658.
Phidias 587.
Philipp v. Maked. 593, 648.
Philo 732, 742.
Philopömen 658.
Pindar 637.
Plato 620, 633, 654f., 709f.
Plutarch 657f., 708.
Polybius 658, 687, 702.
Pompejus 707, 709, 711.
Porsena 694.
Pyrrho 649.

R.

Robespierre 609.
Romulus 689.
Rousseau 640.
Roxane 652f.

S.

Sainte-Croix 592.
Sandrokottus 653.
Schiller 579.
Scipionen 703.
Sertorius 707.
Servius Tullius 690f.
Sokrates 569, 605, 612, 643ff.
Solon 601, 623.
Sophokles 618, 626.
Spartacus 707.
Sulla 707.
Sylvestre de Sacy 592.

T.

Tacitus 694.
Tarquinius Priscus 689f., 691 (s.
a. Lucumo).
Tarquinius Superbus 689, 691.
Telemach 545.
Thales 601.
Theseus 549, 622.
Thukydides 537f., 543, 549, 551,
607, 621, 633, 636.
Tiberius 713.
Tigranes 707.
Tisamenos 612.
Titus 715.
Trajan 715.
Tullus Hostilius 691.

V.

Valerier 671.
Vespasian 715.

X.

Xenophanes 578.
Xenophon 612, 620, 636.
Xerxes 618.

Zur Einführung in Kant.

Kants ausgewählte kleine Schriften. Mit ausführlicher Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Studiendirektor Dr. H. Hegenwald. 1913. VI, 125 S. Mk. 1.50

Inhalt: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? — Was heißt: sich im Denken orientieren? — Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. — Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. — Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. — Das Ende aller Dinge. — Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.

Der vorliegende Band weist den Weg, der Schiller einst zu Kant führte. In den „Kleinen Schriften“, von denen bislang, so seltsam es auch klingt, eine Ausgabe gänzlich fehlte, behandelt Kant in leicht verständlicher Darstellung allgemein interessierende Fragen. Die Beigaben des Herausgebers werden als weitere Erleichterung des Verständnisses begrüßt werden.

Kants Lehre vom kategorischen Imperativ. Eine Einführung in die Grundfragen der Kantischen Ethik im Anschluß an die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“. Von Dr. Artur Buchenau. 1913. XII, 125 S. Mk. 2.—

Die Darlegung gehört unbedingt zu dem Wertvollsten, was seit langem auf diesem Gebiet geleistet worden ist. In der Durchführung zeigt sich ein ebenso außerordentliches pädagogisches Geschick als ein bedeutendes Maß an Fähigkeit zur Systematik. Jede Zeile verrät die uneingeschränkte Vertrautheit mit dem Gegenstand, zugleich aber, daß sich des Verfassers methodische Stellungnahme zu demselben in häufiger Beschäftigung mit dem Stoff bewährt hat. So ist eine Arbeit entstanden, in der sich Gewissenhaftigkeit in philologisch-historischer Beziehung mit klarer und präziser Herausarbeitung des Wesentlichen verbindet. Geisteswissenschaften.

Kurzer Handkommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Von Hermann Cohen. 2. Auflage. 1917. 242 S. Mk. 3.—, geb. 4.—

Wer an Cohens Hand wandelt, dem sind hundert Ab- und Irrwege erspart, dem bleibt die volle Kraft für das Wesentliche an der Vernunftkritik, der mag schöne Stunden sichtlich wachsender Erkenntnis genießen. Und so wird in unseren Tagen, wo unleugbar der Sinn weiter Schichten sich der Philosophie öffnet, nur die Auswahl der philosophischen Lektüre oftmals durch geringere Schwierigkeiten des Eindringens bestimmt wird und darum ins Allgemeine geht, Cohens Kommentar viel Segen stiften. Er sei vielen empfohlen. Leipziger Zeitung.

Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Zugleich eine Einführung in den kritischen Idealismus. Von Artur Buchenau. 1915. VI, 194 S. Mk. 3.—

Aus einem Briefe von Geheimrat Baeumker an den Verlag: Die Beleuchtung der Probleme ist nicht aus einem Allerwelts- und Nirgendswortstandpunkt gegeben, sondern entschieden unter dem Gesichtswinkel Hermann Cohens eingestellt. Aber das ist mit solcher Konsequenz, solcher Klarheit der Entwicklung und solchem didaktischen Geschick in schwierigen und schwierigsten Dingen geschehen, daß ich zur Einführung in diese Gedankenwelt, die auch dem, der nicht Anhänger des Marburger Kritizismus ist, so viel aufzugeben und so viel im einzelnen auch zu geben hat, kein besseres Mittel kenne, als dieses neue Buch.

Hierzu Teuerungsauzuschläge von Verlag und Sortiment

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Schriften über Kant.

- Adamson, R.**, Über Kants Philosophie. 1880 2.—
- Eucken, Rudolf**, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. 2. erweiterte Aufl. 1906. VI, 196 S. 3.60
 Aus dem Inhalt: Nikolaus von Cues als Bahnbrecher neuer Ideen. Paracelsus' Lehren von der Entwicklung. Kepler als Philosoph. Über Bilder und Gleichnisse bei Kant. Bayle und Kant. Parteien und Parteinamen in der Philosophie.
- Falckenberg, Richard**, Kant und das Jahrhundert. 1907 . . . —.60
- Goldschmidt, L.**, Kantkritik od. Kantstudium? 1901. XVI, 218 S. 5.—
- Kant und Haeckel. — Freiheit und Naturnotwendigkeit. — Eine Replik an Julius Baumann. 1906. 137 S. 3.—
- Baumanns Anti-Kant. Eine Widerlegung. 1906. 115 S. . 2.80
- Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. 1904. 40 S. . . —.80
- Kants Privatmeinungen über das Jenseits. — Die Kant-Ausgabe der preuß. Akademie der Wissenschaften. Ein Protest. 1905. 104 S. 2.40
- Jacoby, G.**, Kants und Herders Ästhetik. 1907. X, 348 S. . 5.40
- Kühn, E.**, Kants Prolegomena in sprachl. Bearbeitung. 1908. 156 S. 2.50
- Moog, W.**, Kants Ansichten über Krieg u. Frieden. 1917. VI, 122 S. 3.—
- Mellin, G. S.** Bd. I: Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift „Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft“ versehen von Dr. L. Goldschmidt. 1900. XXIV, 167 S. u. 189 S. . . 6.—
- Bd. II: Marginalien und Register zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urteilskraft. Neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift „Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken“ versehen von Dr. L. Goldschmidt. 1902. X, 69 u. 237 S. 6.—
- Romundt, Heinrich**, Kants „Widerlegung des Idealismus“. 1904. 24 Seiten —.50
- Kants philosophische Religionslehre. 1902. 96 S. 2.—
- Kirchen und Kirche nach Kants philosophischer Religionslehre. 1903. 199 S. 4.—
- Der Professorenkant. Ein Ende und ein Anfang. 1906. 126 S. 2.40
- Kants Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt. 1905. 112 S. 2.—
- Sydow, E. v.**, Der Gedanke des Idealreichs von Kant bis Hegel. 1918 VIII, 130 S. 4.50
- Vorländer, Karl**, Kant-Schiller-Goethe. Gesammelte Aufsätze. 1907. XIV, 294 S. 5.—
- Kant und der Gedanke des Völkerbundes. Mit Anhang: Kant und Wilson. 1919. 85 S. 3.60

Critik der reinen Vernunft, von Immanuel Kant, Professor in Königsberg. Erste Auflage Riga 1781. Anastatischer Neudruck. Mit einem Geleitwort von Ludwig Goldschmidt. M. 10.—
 in Halbfranzband im Stile der Zeit M. 30.—

Hierzu Teuerungsaufschläge von Verlag und Sortiment

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

PLATONS DIALOGE

In Verbindung mit
K. Hildebrandt, C. Ritter und G. Schneider
herausgegeben von **Otto Apelt**

Apelts Übersetzungen beruhen auf langjähriger ernster Arbeit an der sprachlichen Form wie am philosophischen Gehalt dieser Werke. Eine philologisch unanfechtbare Übertragung der Hauptwerke Platos war nachgerade Bedürfnis geworden, wo die nur ästhetische, wissenschaftlich etwas leichtherzige Übersetzungsliteratur täglich mehr heranwuchs. *Lit. Jahresbericht des Dürerbundes.*

Alkibiades I/II. 1918. 131 S. 4.—

Wir begrüßen diese Ausgabe mit warmem Danke, erfreut über die Bereicherung des Übersetzungsschatzes und über die beigegebenen Einleitungen und Anmerkungen, lauter Stücke aus dem Ertrage jahrzehntelang betriebener Gelehrtenarbeit.

Berliner Philologische Wochenschrift.

Apologie des Sokrates und Kriton. 1919. IV, 112 S. . . . 2.20

In Geschenkband auf holzfreiem Papier 6.—

Briefe. 1918. IV, 154 S. 4.40

Charmides / Lysis / Menexenos. 1919. IV, 168 S. . . . 5.—

Euthydemos. 1918. IV, 107 S. 3.—

Gastmahl. Neu übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt.

3. durchgesehene Auflage. 1920. IV, 132 S. 3.50

In Geschenkband auf holzfreiem Papier 7.50

Die Übersetzung ist ebenso weit von modernem Geschmäckeltum wie von unlebendiger Starrheit entfernt. Sie strebt nach unbedingter Treue, gewinnt aber durch ein sicheres Gefühl für den platonischen Sprachrhythmus das sichere Tempo. Sie ist ernsthaft und gründlich, ganz sachlich und Ausdruck der Verantwortung, die so tiefes Verständnis für so geprägte Form auferlegt. *Preussische Jahrbücher.*

Marsilius Ficinus. Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Übersetzt v. K. P. Hasse . . . M. 6.—, geb. M. 8.—, Hpgt. M. 12.—

Gesetze. 2 Bände. Bd. I: Buch 1—6, Bd. II: Buch 7—12. 1916. XXXII, 573 S. je 7.50

Der Herausgeber hat in meisterlicher Beherrschung des reichen Ideeninhalts für die Zwecke und Absichten Platons einen überaus klaren Kommentar geliefert. *Augsburger Postzeitung.*

Gorgias. 1913. II, 184 S. 3.50

Hippias I/II. Ion. 1918. 130 S. 4.—

Sinngemäß, schlicht und geschmackvoll in reinem guten Deutsch lockt die Übersetzung den Leser weiter und gibt uns ein Bild von dem jungen Plato und der geistigen Lebendigkeit seines Zeitalters. *Südwestdeutsche Schulblätter.*

Kratylos. 1918. IV, 158 S. 4.50

Laches und Eutyphron. Übersetzt und erläutert von Gustav Schneider. 1918. VIII, 112 S. 3.50

Hierzu Teuerungsauzuschläge von Verlag und Sortiment.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

1574.20

9
+

PLATONS DIALOGE

Menon oder Über die Tugend. 1914. II, 91 S. 1.80

Die Anmerkungen lassen die Lektüre auch für Philologen, zumal für Studenten, denen eine gute Einführung willkommen sein muß, ersprießlich erscheinen, während den Benutzern der Philosophischen Bibliothek kaum ein kundigerer Wegweiser hätte erstehen können.
Literarisches Zentralblatt für Deutschland.

Parmenides. 1919. II, 162 S. 4.50

Phaidon oder Über die Unsterblichkeit der Seele. 1913.
II, 155 S. 4.—

Phaidros. Übersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von Konstantin Ritter. 1914. II, 157 S. 3.—

Es ist eine musterhafte Arbeit, wertvoll insbesondere durch die Einleitung, die die Stellung des „Phaidros“ in Platons Entwicklung untersucht und eine klare Analyse des Gedankenganges gibt.
Zeitschrift f. d. deutsch. Unterricht.

Philebos. 1912. II, 157 S. 4.—

Die hier gebotene Übertragung ist eine vortreffliche Leistung. Apelts Vertrautheit mit den einschlägigen Fragen und seine Vertiefung in Platons Gedankengänge ist überall fühlbar, nicht zum wenigsten in den sehr gehaltreichen und doch nicht zu umfangreich gehaltenen Anmerkungen. *Wilhelm Nestle in der Deutschen Literaturzeitung.*

Politikos oder Vom Staatsmann. 1914. II, 142 S. 4.—

O. Apelt ist recht dazu berufen, eine so schwierige Sache wie die Übertragung der platonischen Dialoge ins Deutsche mit gewissenhafter Treue und nachfühlendem Feinsinn durchzuführen.
Wochenschrift für Klassische Philologie.

Protagoras. 1918. IV, 147 S. 4.—

Sophistes. 1914. II, 156 S. 4.—

Es ist keine ganz leichte Aufgabe, platonische Dialoge in lesbares Deutsch zu übertragen. Apelt hat sie besser gelöst als seine Vorgänger, Schleiermacher, Hieronymus Müller und Deutsche. Er besitzt die seltene Gabe, auch schwierigere philosophische Probleme dem Laien verständlich zu machen. Seine Vertrautheit mit der gesamten platonischen Gedankenwelt sowohl wie mit der Philosophie der Vorsokratiker und des Aristoteles zeigt sich in den inhaltreichen und doch nicht zu ausführlichen Anmerkungen, die das Verständnis des Dialogs wesentlich erleichtern.
Wochenschrift für Klassische Philologie.

Staat. In 4. Auflage neu übersetzt und erläutert, sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen von O. Apelt. 1916. XXXII, 568 S. 7.50

Man wundert sich immer wieder, wie getreu es Apelt gelingt, die Dynamik der griechischen Sätze ins Deutsche zu übertragen, dasselbe Tempo einzuhalten, das der Text besitzt, nicht zu flüchtig, nicht zu schwerfällig. Das ist noch mehr als philologische Treue.
Frankfurter Zeitung.

Theätet. 2. Auflage. 1911. IV, 28, 116 u. 48 S. 5.40

Ohne die Apeltsche Übersetzung wird sich niemand mehr über Theätetfragen äußern können. — Das Buch bietet in gewissem Sinne einen Abschluß der Theätetforschung.
Wochenschrift für Klassische Philologie.

Timaios und Kritias. 1919. IV, 224 S. 7.80

Platon-Index als Gesamtregister. Von Otto Apelt. 1920. etwa 15.—

Hierzu Teuerungsanschläge von Verlag und Sortiment.

VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

° BUCHBINDEREI °
PAUL SCHELLING
— MÜNCHEN —





Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte

Bd.: 3 = 171 c

Leipzig 1920

Ph.u. 52 i-171,c

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11171851-0